Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Jukrigl, D. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Vierzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1858.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp jr.

I.

Abhandlungen.

1.

Die formalen Principien des Katholicismus und Protestantismus.

Von Prof. Dr. **Kuhn.**

Erster Artikel.

Die göttliche Offenbarung, das Wort, welches Gott durch die Propheten und seinen eigenen Sohn zu den Menschen gesprochen (Hebr. 1, 1), näher das Evangelium, das vordem durch die göttlichen Propheten verheißen und zuletzt in Jesu Christo, dem Sohne Gottes, und durch ihn in Erfüllung gebracht und zur thatsächlichen Wahrheit geworden ist, macht den Inhalt des christlichen Glaubens aus.

Indem wir nun auf dem Standpuncte der Wissenschaft uns von dem Inhalt und den Gründen unseres christlichen Glaubens Rechenschaft zu geben und die Wahrheit desselben zur Erkenntniß zu bringen haben, richtet sich unser Nachdenken zuerst auf die Quellen, aus welchen dieser Inhalt uns zugeflossen ist, und auf die Auctorität der lehrenden Kirche, auf welche hin wir ihn als den göttlich geoffenbarten, durch die Propheten und die Apostel der

Welt verkündigten, angenommen und geglaubt haben, d. h. auf das Formalprincip des katholischen Glaubens. Es entsteht also die Frage nach der Aechtheit und Reinheit jener Quellen und der göttlichen Autorisation des kirchlichen Lehramtes, beziehungsweise die Aufgabe, beide wissenschaftlich zu erkennen und nachzuweisen.

Die Aufgabe ist aber für uns eine dogmatische. Hiedurch ist uns der Weg vorgezeichnet, auf dem sie ihre Lösung finden muß. Die dogmatische Methode erheischt den auf Untersuchung gestützten Beweis (die wissenschaftliche Erkenntniß): 1) daß die Bestimmungen, welche die Kirche über die Quellen des Glaubens und ihre eigene Lehrautorität aufstellt, ihre Begründung finden in den Anweisungen und dem Verfahren des Herrn und seiner Apostel; 2) daß sie wesentlich dieselben sind, welche die Kirche von Anfang aufgestellt und festgehalten hat; 3) daß sie sich aus der Natur der Sache rechtfertigen lassen.

Es wird sachgemäß erscheinen, wenn wir die letztere Untersuchung unmittelbar an die erste anschließen und hierauf erst den geschichtlichen Beweis folgen lassen.

Die Vergleichung mit der entsprechenden protestantischen Lehre ist durch den Gegensatz hereingebracht und nothwendig, in welchen diese mit der katholischen getreten und dem gegenüber die Kirche zuletzt ihr Formalprincip aufs neue sanctionirt hat.

Zuvörderst sind die kirchlichen Bestimmungen selbst anzugeben. Das Tridentinum faßt sie in nachstehenden Puncten zusammen:

1) Das Evangelium ist vordem verheißen durch die Propheten in den hl. Schriften des alten Testaments, von Christus dem Sohne Gottes und unserem Herrn zuerst

promulgirt und hierauf durch seine Apostel der ganzen Welt verkündigt als die Quelle aller heilsamen Glaubenswahrheit und Sittenlehre [1]).

2) Diese Glaubens- und Sittenlehre ist enthalten in dem geschriebenen und ungeschriebenen Worte Gottes oder den Traditionen, welche die Apostel aus dem Munde Christi selbst oder durch Eingebung des hl. Geistes empfangen haben und die wie von Hand zu Hand überliefert in ununterbrochener Succession in der katholischen Kirche bis auf den heutigen Tag erhalten worden sind [2]).

3) Die hl. Schriften betreffend, so dürfen dieselben nicht nach eigenem individuellem Gutdünken gegen den Sinn, den die Kirche festhält, welcher es allein zusteht über

1) Trid. sess. IV. decr. de can. script.: quod (evangelium) promissum ante per prophetas in scripturis sanctis, Dominus noster Jesus Christus Dei Filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari jussit. Diese Auffassung des Zusammenhangs des neutestamentlichen Wortes Gottes mit dem alttestamentlichen und ihres Uebergangs in den kirchlichen Unterricht ist die altkirchliche. *Iren.* adv. haer. lib. V. praef.: quod (praeconium ecclesiae) prophetae quidem praeconaverunt (praeconizaverunt), perfecit autem Christus, apostoli vero tradiderunt, a quibus ecclesia accipiens, per universum mundum sola bene custodiens tradidit filiis suis.

2) *Trid. l. c.:* perspiciensque (synodus), hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis Spiritu s. dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt: orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros tam veteris quam novi testamenti, cum utriusque unus deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tamquam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu s. dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.

die Auslegung und den wahren Sinn der hl. Schriften zu entscheiden, noch auch gegen den einmüthigen Consensus der Väter erklärt werden [1]).

4) Welche Schriften aber für hl. Schriften, d. h. vom hl. Geiste inspirirte Schriften zu halten und demgemäß in den Canon aufzunehmen seien, dieß bestimmt und gewährleistet gleichfalls nur die Kirche [2]).

Aus den vorstehenden kirchlichen Bestimmungen ersieht man, daß die alttestamentlichen Schriften mit den neutestamentlichen zusammengenommen und unter dem Ausdruck der h. Schriften befaßt sind. Die Ueberlieferungen, welche dem geschriebenen Worte Gottes an die Seite gesetzt sind, beziehen sich zwar zunächst nur auf die neutestamentlichen Schriften, die sie zu dem vollständigen Inhalt und Ausdruck der apostolischen Lehre ergänzen; wenn aber die alttestamentliche Offenbarung in der neutestamentlichen ihr Complementum findet, und wenn das prophetische Wort Gottes im Sinne des apostolischen, im christlichen Sinne und nicht in dem der jüdischen Traditionen, zu verstehen ist, (Matth. Kap. 5—7.) so treten sie in ein unmittelbares Verhältniß

1) *Ibid.* decr. de edit. et usu sacr. libr.: Ad coercenda petulantia ingenia decernit (synodus), ut nemo suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat.

2) Nach Aufzählung der einzelnen Bücher der hl. Schrift schließt die Synode: Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, anathema sit.

auch zu den alttestamentlichen Schriften und kommen denselben zu gut.

Diese Verhältnißbestimmung der Tradition zur hl. Schrift überhaupt genügt für jetzt und wir richten unsere Aufmerksamkeit nunmehr ganz auf die neutestamentliche Offenbarung oder das apostolische Wort Gottes.

Christus der Herr hat, wie wir aus den apostolischen Schriften wissen, eine schriftliche Aufzeichnung seiner Lehre weder selbst vollzogen, noch seinen Schülern eine solche aufgetragen. Er sprach das Wort der Wahrheit vor allem Volke in mündlichen Vorträgen aus und zog einen engern Kreis von Schülern mit angelegentlicher Sorge zum Verständniß seiner Lehre heran. Wie er selbst gethan, so sollten auch seine Jünger thun. „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes und lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe." „Und siehe," fügte er bei, „ich bleibe bei euch alle Tage bis ans Ende der Zeit." Matth. 28, 19. 20. Er hinterließ ihnen Nichts als die Verheißung, daß ihnen der Vater einen Beistand senden werde, den Geist der Wahrheit, der sie leiten und in alle Wahrheit einführen werde Joh. 14, 16 f. 26; 16, 13. Als nun am ersten christlichen Pfingstfeste der hl. Geist auf sie herabgekommen war, um bei ihnen an Christi Statt zu bleiben, da begannen sie in der Kraft dieses Geistes die Predigt des Evangeliums und gaben Christo Zeugniß „in Jerusalem und ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde." Apg. 1, 8. Sie verkündigten das Evangelium ganz in der Weise ihres Meisters unter Berufung auf das prophetische Wort Gottes im alten Testament, indem sie nachwiesen, daß das Wort der göttlichen Heilsverheißung

in dem und von dem am Kreuze gestorbenen Nazarener erfüllt sei. Die Gnade Gottes befruchtete den ausgestreuten Samen ihres Wortes, so daß es „den Hörern durchs Herz ging“ (Apg. 2, 37) und sie glaubten und sich taufen ließen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden (V. 41). Die Gläubigen ihrerseits beharrten in der Lehre der Apostel, in der Gemeinschaft des Brodbrechens und im Gebete (V. 42). Als aber im Fortgang der Zeit ein wichtiger Streit in Sachen des Glaubens und christlichen Lebens zum Vorschein gekommen war, da versammelten sich die Apostel in Jerusalem, besprachen und entschieden die Frage und erklärten ihren Ausspruch als Ausspruch zugleich des hl. Geistes, unter dessen Leitung sie standen und nach dessen Eingebung sie handelten (Apg. Kap. 15).

Auf diese Weise verwalteten die Apostel den Dienst des göttlichen Wortes (*διακονία τοῦ λόγου* Apg. 6, 4). Nicht durch Schriften, sondern durch das lebendige von dem göttlichen Geist befruchtete Wort wurden die ersten christlichen Glaubensgemeinschaften gegründet und es bildete sich, noch bevor die von ihnen verfaßten Schriften in weitern Kreisen bekannt und ein Gemeingut der christlichen Kirchen geworden waren, ein Inbegriff christlicher Lehre, worin alle Gemeinden übereinstimmten; denn die Gläubigen beharrten in der Lehre der Apostel und hüteten sie als einen ihnen anvertrauten kostbaren Schatz. (vgl. 1 Tim. 6, 20.) Auf demselben Wege des unmittelbar lebendigen Wortes pflanzte sich die Lehre des Evangeliums in der nachapostolischen Zeit innerhalb der Kirche fort. Diejenigen unter den Gläubigen, in welchen das Bewußtsein der christlichen Wahrheit am lebendigsten war, erwählten die Apostel zu Verkündigern und Lehrern des göttlichen Wortes oder stellten

sie als Vorsteher an die Spitze der von ihnen gegründeten Gemeinden.

„Die Augenzeugen und ersten Diener des Wortes" (Luc. 1, 2) ließen sich aber bald auch schriftlich vernehmen: zunächst in geschichtlichen Darstellungen des Lebens des Herrn und der ersten Ausbreitung seines Evangeliums; sodann in Briefen an einzelne Personen und Gemeinden, worin sie die christliche Lehre und das christliche Leben besprechen. Diese Schriften der Apostel und ihrer Schüler wurden im Verlauf der Zeit über den Ort ihrer nächsten Bestimmung hinaus verbreitet, in allen christlichen Gemeinden gelesen und gesammelt und als heilige, vom göttlichen Geiste inspirirte Schriften denen des alten Testaments beigefügt.

Es ist nun vor Allem klar, daß die Schriften der Apostel und ihrer Schüler dem Inhalte nach sich in vollkommener Uebereinstimmung finden mußten mit ihrer mündlichen Tradition, und umgekehrt die Tradition mit den Schriften der Apostel; denn die Apostel, die unter dem Beistande des hl Geistes den Dienst des Wortes verwalteten, predigten und schrieben, konnten nicht etwas anderes mündlich und etwas anderes schriftlich als die christliche Wahrheit vortragen.

Dagegen muß die Frage aufgeworfen werden, wie sich die beiden Quellen der christlichen Wahrheit dem Umfange nach zu einander verhalten, ob die Apostel nicht vielleicht mündlich mehr gelehrt als schriftlich. Diese Frage wird man schon zum Voraus zu bejahen geneigt sein, wenn man bedenkt, daß die Apostel nur gelegentlich und zu besonderen Zwecken die Feder ergriffen [1]), hingegen die

---

1) De Wette, Einleitung ins N. Test. 3. Aufl. §. 60. — Von den Schriften insbesondere des Apostels Paulus sagt derselbe

mündliche Evangeliumsverkündigung als ihren eigentlichen, von dem Herrn ihnen aufgetragenen Beruf betrachtet haben; wenn man ferner bedenkt, daß die sämmtlichen Apostel an der mündlichen Verkündigung des Wortes sich betheiligten, schriftlich dagegen nur einzelne sich vernehmen ließen; und endlich hinzu nimmt, daß auch diese, weit entfernt durch ihre schriftlichen Aufzeichnungen die mündliche Predigt des Evangeliums ersetzen oder überflüssig

---

protestantische Schriftausleger in seiner Erklärung des Römerbriefs (2. Aufl. S. 2): „Der Brief an die Römer ist der einzige Brief des Apostels, worin er absichtlich seine Lehre in ausführlichem Zusammenhange vorträgt, während er in andern Briefen nur auf besondere Bedürfnisse, auf Zweifel, Irrthümer, Anfragen Rücksicht nimmt und dabei immer das Ganze seiner Lehre voraussetzt. Nur der Brief an die Epheser hat auch einen allgemeinen Zweck, ist aber doch bei weitem nicht so umfassend und ausführlich." Aber hat nicht auch selbst der Römerbrief die besondere Lage der römischen Gemeinde im Auge? Auch er enthält nicht absolut das Ganze der Paulinischen Lehre und die übrigen Briefe des Apostels sind neben ihm keineswegs überflüssig. Gewiß ist, daß wir die Lehre des Apostels Paulus in seinen Schriften in einer Vollständigkeit besitzen, die kaum etwas zu wünschen übrig läßt. Aber wie verhält es sich mit den übrigen Aposteln, namentlich denjenigen, die nichts Schriftliches hinterlassen haben? So wenig der Römerbrief die übrigen Briefe des Apostels, und vollends erst die übrigen Schriften der andern Apostel überflüssig erscheinen läßt, so wenig kann die Gesammtheit der neutestamentlichen Schriften als schlechthin sufficient, als der allseitig vollständige Ausdruck der Predigt der Apostel Jesu Christi gelten. Eine solche Vollständigkeit kommt dagegen der Glaubensregel der Urkirche, dem Symbolum apostolicum ungeachtet seiner Kürze in Wahrheit zu, als der Zusammenfassung der Hauptsätze des christlichen Bekenntnisses, worin alle apostolischen Kirchen mit einander zusammen trafen. So ist es das symbolum apostolorum, und die spätere Sage, daß jeder Apostel einen Artikel desselben verfaßt habe, hat dieser Wahrheit eine concret sinnliche Deutung gegeben. Cf. *Rufin.* exposit. symb. in prooem. *Cassian.* de incarnat. VI, 3. u. A.

machen zu wollen, dieselbe in ihren Schriften vielmehr voraussetzen und zur getreulichen Festhaltung an ihr ausdrücklich auffordern. Vgl. 1 Cor 11, 2. 16. 34; 2 Theff. 2, 15; 1 Timoth. 6, 20; 2 Timoth. 1, 13. 14; 2, 1. 2. Wie könnten also diese vereinzelten Schriftstücke, deren Verfasser zudem unabhängig von einander geschrieben und von denen keiner in der Absicht geschrieben hat, seinerseits einen Beitrag zu einem durch alle herzustellenden Ganzen der christlichen Lehre zu liefern, ein solches Ganze dennoch in zureichender Weise darstellen? Sie könnten dieses offenbar nur durch eine Wirkung des Zufalls oder eine wunderbare Fügung der göttlichen Vorsehung. Aber dem Zufalle dürfen wir in der Ausführung des göttlichen Heilsplanes keine Rolle übertragen und der göttlichen Vorsehung könnten wir eine solche übernatürliche Einwirkung auf die Schriftwerke ihrer Organe nur in dem Falle zutrauen, wenn es ihre ausgesprochene, klar erkennbare Absicht wäre, durch Schriftwerke dem Evangelium Eingang in den Gemüthern der Menschen und Fortgang in der Menschheit zu verschaffen. Vielmehr aber hat Christus der Herr, wie die Schriften seiner Schüler selbst ausweisen, den diametral entgegengesetzten Weg seinen Aposteln zum Zwecke der Ausbreitung und Erhaltung des Evangeliums vorgezeichnet. Nicht auf den **Buchstaben** der Schrift, den die Menschen mißdeuten, sondern auf das Zeugniß des **Geistes** (Matth. 16, 16) hat Christus die Gemeinschaft mit ihm im Glauben begründet, und demnach gewollt, daß das lebendige Wort seiner Apostel und deren Nachfolger diese Gemeinschaft vermitteln sollte; wie denn auch das lebendige Wort allein, nicht aber der todte Buchstabe sie ver-

mitteln kann. Wenn daher Lessing[1]) die beiden Sätze aufstellt:

1) Der Beweis, daß die Apostel und Evangelisten ihre Schriften in der Absicht geschrieben, daß die christliche Religion ganz und vollständig daraus gezogen und erwiesen werden könne, ist nicht zu führen;

2) der Beweis, daß der hl. Geist durch seine Leitung es dennoch, selbst ohne die Absicht der Schriftsteller so geordnet und veranstaltet, ist noch weniger zu führen:

so können wir ihm hierin nur beistimmen, indem wir noch beifügen, daß der Beweis des Gegentheils in den Aussprüchen des Herrn und in den Acten seiner Apostel offen vorliegt.

In der That hat daher auch die christliche Kirche von jeher gar Manches, was in den Schriften der Apostel gar keinen Ausdruck gefunden, oder nicht in klarer und bestimmter Ausdrücklichkeit darin enthalten ist, auf den Grund der in ihr fortlebenden Lehrüberlieferung geglaubt und geübt[2]),

1) Sämmtliche Werke, herausgeg. von Lachmann, Bd. 10, S. 242.

2) So wird z. B. die Kindertaufe aus apostolischer Ueberlieferung hergeleitet. *Origen.* comment. in ep. ad Rom. V, 562: Pro hoc et ecclesia a apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare. Vgl. Hom. VI in Levit. p. 230. Tom. XV in Matth. p. 658. Hom. IX in Jos. p. 420. Von ihr sagt Augustin (de pecc. merit. et remiss. I. c. 26): auctoritatem (baptizandi parvulos) universae ecclesiae procul dubio per dominum et apostolos traditam esse. In Betreff der kirchlichen Uebung die Häretiker nicht wiederzutaufen, sagt derselbe Vater (de bapt. cont. Donat. II. c. 7. vgl. IV. c. 23): hanc ipsam consuetudinem credo ex apostolica traditione venientem, *sicut multa non inveniuntur in literis eorum neque in conciliis posterorum* (d. h. durch die Kirche später erst eingeführt); *et tamen, quia custodiuntur per universam ecclesiam, non nisi ab ipsis tradita et commendata creduntur.* Ebendaselbst lib. V. c. 23: Apostoli autem nihil

und somit die Ueberlieferung außer und neben der Schrift als Quelle der christlichen Wahrheit festgehalten; und der Satz des hl. Augustin[1]): Quod universa tenet ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi apostolica auctoritate traditum rectissime creditur— spricht einen formalen Grundsatz der katholischen Theologie aus, den das Tridentinum als solchen den Reformatoren gegenüber aufs neue sanctionirt hat.

Der Protestantismus nämlich verwirft in thesi alle Traditionen; er will nichts als Lehre der Apostel gelten lassen, was sich nicht als solche aus ihren Schriften nachweisen läßt, und stellt den Satz auf, daß die hl. Schrift die einzige zuverläßige Quelle der christlichen Wahrheit sei. Da er aber die geschichtlichen Thatsachen, die sich aus dem neuen Testamente selbst erweisen lassen: daß es der Beruf der Apostel war, durch mündliche Verkündigung die Lehre Jesu fortzupflanzen, und daß sie ihre schriftliche Thätigkeit nur accessorisch, nur in subsidium der mündlichen eintreten ließen, nicht läugnen[2]), noch die daraus zu Gunsten der Tradition

---

quidem exinde praeceperunt (in ihren Schriften); sed consuetudo illa, quae opponebatur Cypriano, ab eorum traditione exordium sumpsisse credenda est. *Sicut sunt multa, quae universa tenet ecclesia et ob hoc ab apostolis praecepta bene creduntur, quamquam scripta non reperiantur.* Weitere Belege bei Petavius: de ecclesiast. hierarch. c. 1. (Tom. IV. p. 6 seqq. ed. Venet. 1745); de poenit. c. 7. (ibid. p. 223 seqq.); prolegom. in 1. tom. c. 1 u. 2.

1) De baptism. cont. Donat. lib. VI. c. 26.

2) Neander, Dogmengeschichte, herausgeg. von Jacobi, Bd. 1. S. 76: „Versetzen wir uns in die ursprünglichen Verhältnisse, so war es der Beruf der Apostel, zuerst durch mündliche Verkündigung die Wahrheit fortzupflanzen. Die schriftliche Thätigkeit kam nur accessorisch hinzu, wo die mündliche Lehrthätigkeit sie veranlaßte. Auf alle Fälle aber muß gleiche Auctorität haben, was sie als Lehrer aussprachen, sei

sich ergebenden Folgerungen bestreiten kann [1]); so mußte er die Wendung nehmen, einerseits vorauszusetzen, daß sich Schrift und Ueberlieferung dem Umfange nach völlig decken [2]), andererseits zu behaupten, daß auf dem Weg der mündlichen Ueberlieferung der christliche Lehrinhalt überhaupt nicht hätte rein und vollständig fortgepflanzt werden können, weil dieser Weg seiner Natur nach unsicher und schwankend, und nicht geeignet sei, die christliche Lehre vor Trübungen und Verfälschungen zu bewahren [3]). Mit innerer Noth-

---

es schriftlich oder mündlich; auf beide Weisen stellen sie ihr Bewußtsein von der Wahrheit dar."

1) Vgl. die vorige Anmerkg. Melch. Canus (loc. theol. lib. III. c. 1) sagt in dieser Beziehung: Non adeo sunt stupidi (Lutherani), ut verba Christi, quae modo Christi esse constaret, infirmare pergant, quod non fuerint ab Evangelistis *scripta*. Sed quoniam quid Christus, quidve Apostoli fuerint locuti, eos solum nosse putant, qui Christum et Apostolos audiere, colligunt, quod apud nos nunc ne unum quidem dogma posse traditione probari; quin oportere omnes fidei et religionis controversias sacrarum literarum testimoniis componere; finire (definire) vero nihil, nisi quod sacris literis sit expressum.

2) Nach Nitzsch, protest. Beantwortung der Symbolik Möhlers (S. 235), hätten die Apostel zwar wohl dem Umfang der Rede nach mündlich mehr gelehrt als schriftlich, der Art nach aber mündlich nichts anderes und nicht mehr als schriftlich.

3) Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Bd. 1. S. 288: „Insoweit die Tradition die Lehren Christi und der Apostel wirklich rein und zuverläßig fortpflanzen konnte, haben wir nichts dagegen, sie als Erkenntnißquelle derselben gelten zu lassen. Da aber nicht nur aus allgemeinen Gründen erhellt, daß sie es nur für wenige Generationen und nur höchst unvollkommen konnte, sondern da sich auch Belege genug darbieten, die den sich daraus ergebenden Verdacht ihrer Unzuverläßigkeit bestätigen: so können wir auf keinen Fall die Voraussetzung als gültig anerkennen, daß Alles ohne Unterschied, was unter dem Namen der Tradition gelehrt wird, sobald man von keinem andern Ursprung wisse (Anspiel auf die

wendigkeit seien daher die Schriften der Apostel an die Stelle ihrer mündlichen Ueberlieferung getreten und zur einzigen Norm und Regel des Glaubens geworden, nach welcher alle Lehren und Lehrer beurtheilt werden müßten [1]).

---

obige Stelle Augustins), von Christo und den Aposteln herrühre, vielmehr muß dieß für jeden einzelnen Fall bewiesen werden. Soweit dieß nun mit einiger Wahrscheinlichkeit geschehen kann, wird man nichts finden, was bloß die Tradition enthielte und nicht die Schrift (aber die Kindertaufe, Feier des Sonntags rc.); zudem wird man aber bei diesem Beweise der Schrift nicht entbehren können, weil wir außer ihr keine einzige zuverläßige Urkunde haben, die uns bei der historischen Untersuchung, ob eine Lehre apostolisch sei, leiten könnte." Das ist doch eine naive Art gegen die Tradition und für die Schrift als Quelle der Wahrheit zu argumentiren. Wir werden übrigens die Zweifelgründe gegen jene im Folgenden sorgfältig berücksichtigen.

1) *Form. Concordiae*, epitome I., 1 (*Hase*, libr. symb. eccl. evang. p. 570 seq.) Credimus, confitemur et docemus, unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta cum veteris tum novi testamenti. 2: Reliqua vero sive patrum sive neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda, sed universa illis subjicienda sunt, ut alia ratione non recipiantur, nisi testium loco, qui doceant, quod etiam post apostolorum tèmpora et in quibus partibus orbis doctrina illa prophetarum et apostolorum sincerior conservata sit. 7: sola sacra scriptura judex, norma et regula agnoscitur, ad quam ceu ad lydium lapidem omnia dogmata exigenda sunt et judicanda, an pia, an impia, an vera, an vero falsa sint. 8: Cetera autem symbola et alia scripta, quorum paulo ante mentionem fecimus (die altkatholischen Symbole, das apostolische, nicänische und athanasianische; dann die eigenen Schriften, die unveränderte augsburgische Confession, die schmalcaldischen Artikel, und die beiden Catechismen Luthers), non obtinent auctoritatem judicis, haec enim dignitas solis sacris literis debetur: sed duntaxat pro religione nostra testimonium dicunt eamque explicant, ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacrae literae in articulis controversis in ecclesia dei a doctoribus, qui tum vixerunt, intellectae et explicatae fuerint,

Die Grundlosigkeit jener Voraussetzung des protestantischen Formalprincips haben wir im Vorstehenden nachgewiesen, und damit die Unentbehrlichkeit der mündlichen Ueberlieferung der Apostel neben ihren Schriften gezeigt.

Richten wir unsere Aufmerksamkeit nunmehr auf die Tradition, so wird es nicht schwer fallen, uns von ihrer Zuverläßigkeit und Sicherheit in der Hand der Kirche zu überzeugen, und die gegen dieselbe und ihren Gebrauch erhobenen Einwendungen zu widerlegen.

In abstracto stellt sich die mündliche Ueberlieferung allerdings als ein sehr dehnbares und dem Mißbrauch ausgesetztes Princip der Lehre dar. Aber ist das Schriftprincip etwa weniger elastisch und dem Mißbrauch unterworfen? Was hat man nicht alles in der Schrift gefunden und in ihrem Namen als christliche Wahrheit verkündigt? Die Geschichte der Häresien und die des Protestantismus in den letzten drei Jahrhunderten liefern einen überaus reichen Commentar zu dem bekannten Epigramm des berühmten reformirten Theologen Sam. Werenfels[1]), worin er den Mißbrauch, dem die Schrift ausgesetzt ist, treffend zeichnet:

Hic liber est, in quo sua quaerit dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua!

und das christliche Alterthum hat gerade deßhalb die hl. Schrift, bei aller Verehrung für sie, nicht als zureichend und als „einzige Norm und Regel des Glaubens" oder als den höchsten Richter in Glaubensstreitigkeiten

---

et quibus rationibus dogmata cum sacra scriptura pugnantia rejecta et condemnata sint. Cf. ibid. p. 632 u. Artic. Schmalc. p. 308.

1) Dissertat. var. argum. P. II. p. 391.

gelten lassen [1]), sondern die kirchliche Tradition zu ihr gefordert. Das Traditionsprincip hat an ihm selber seine Schranke, das Schriftprincip nicht. Der Schrift bemächtigt sich, sobald sie von der Tradition und der kirchlichen Lehrautorität losgelöst wird, der individuelle Geist in voller Ungebundenheit; sie verfällt der petulantia ingenii, der individuellen Meinung und Willkühr [2]). Die Tradition

---

1) *Vincent. Lir.* commonit. c. 1: Saepe igitur magno studio et summa attentione perquirens a quam plurimis sanctitate et doctrina praestantibus viris, quonam modo passim certa quadam et quasi generali ac regulari via catholicae fidei veritatem ab haereticae pravitatis falsitate discernere, hujusmodi semper responsum *ab omnibus fere* retuli: quod sive ego, sive alius vellet exsurgentium haereticorum fraudes deprehendere et in fide sana sanus atque integer permanere, *duplici modo munire fidem suam*, domino adjuvante, *deberet: primum scilicet divinae legis auctoritate, tum deinde ecclesiae catholicae traditione.*

2) *Vincent.* l. c. c. 2: Hic forsitan requirat aliquis: Cum sit perfectus scripturarum canon, sibique ad omnia *satis superque sufficiat* (über diese Sufficienz der Schrift s. unten S. 29), quid opus est, ut ei *ecclesiasticae intelligentiae* jungatur *auctoritas?* Quia videlicet scripturam sacram *pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem eloquia aliter atque aliter, alius atque alius interpretatur, ut pene quot homines tot illinc sententiae erui posse videantur.* Aliter namque illam Novatianus, aliter Sabellius, aliter Donatus exponit; aliter Arius, Eunomius, Macedonius; aliter Photinus, Apollinaris, Priscillianus; aliter Jovinianus, Pelagius, Coelestius; aliter postremo Nestorius. Atque idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, *ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur.* — Treffend spricht sich auch Athanasius in seiner ersten Rede gegen die Arianer (n. 8. Tom. I. p. 411 ed. Montf.) darüber aus, daß die Berufung auf die hl. Schrift den Beweis der Wahrheit nicht herstellen könne. Wenn die Arianer dieß in der That für zureichend hielten, so müßten sie ja, wenn sie sehen, daß die Juden das Gesetz und die Propheten lesen, mit diesen Christum läugnen; ja, wenn sie hörten, daß die Manichäer einige

dagegen ist ein objectives Princip, gebunden an das Gegebene wie es gegeben ist, und schließt jeden eigenmächtigen Eingriff, jede subjective Willkühr aus. Der Apostel spricht das Wesen des Traditionsprincips aus, wenn er dem Timotheus zuruft (1 Timoth. 6, 20): **depositum custodi!** Denn was heißt das? **Depositum, id est, quod tibi creditum est, non quod a te inventum; quod accepisti, non quod excogitasti; res non ingenii, sed doctrinae;** ***non usurpationis privatae, sed publicae traditionis;*** **res ad te perducta, non a te prolata; in qua non autor esse debes, sed custos, non institutor, sed sectator, non ducens, sed sequens** [1]).

In diesem Sinne versteht die Kirche die Tradition, und so handhabt sie dieselbe. Schon die Apostel selbst hielten an dem Grundsatze fest, nur an das Gegebene sich zu halten, nur das Gegebene zu überliefern. „Ich will nichts unter euch wissen, als allein Jesum Christum, und diesen als den Gekreuzigten" (1 Cor. 2, 2. vgl. 2 Cor. 4, 5). Diesen Grundsatz, der aus dem Wesen der positiven Wahrheit folgt, schärften die Apostel den christlichen Gemeinden, insbesondere ihren Vorstehern und Lehrern ein (2 Theff. 2, 15; 1 Tim. 6, 20; 1 Cor. 11, 2; 2 Cor. 11, 4; Röm. 16, 17; Phil. 1, 27 f.; Col. 2, 7 f.). So ist er zum Canon des kirchlichen Lehramtes geworden, und die Väter und Lehrer der Kirche erkannten in der überlieferten Lehre die Regel der Wahrheit und die unverbrüch-

Stücke der Evangelien hersagen, mit ihnen auch das alte Testament verwerfen. Auch könne ihnen nicht entgangen sein, daß selbst der Teufel, der alle Häresien ausgesonnen, der Schriftaussprüche sich bediene, um unter ihrem Deckmantel sein Gift auszustreuen.

1) *Vicent. Lir.* commonit. c. 27.

liche Grundlage der Schriftauslegung. Wir dürfen, sagt Tertullian[1]), nichts von unserem Eigenen einführen, noch an ein von einem andern Eingeführtes uns halten; unsere Lehrer sind die Apostel, die selbst nur die von Christo empfangene Lehre den Völkern überlieferten. Nihil innovetur, sagt Papst Stephanus, nisi quod traditum est.

Sollte nun, wenn die Ueberlieferung des Gegebenen so wie es gegeben ist, ohne Neuerung und Aenderung, die der Kirche von den Aposteln eingepflanzte Regel des Lehramtes ist, und wenn zudem, ja vor Allem der Geist Christi es ist, der die Kirche beseelt und leitet — woran nach den ausdrücklichen Verheißungen des Herrn nicht gezweifelt werden darf — die Treue und Reinheit der kirchlichen Lehrüberlieferung noch irgend principiell beanstandet werden können? Der Zweifel, ob, bei aller Treue und Sorgfalt der kirchlichen Organe, auf dem Wege mündlicher Ueberlieferung das Wort der Apostel unvermindert und unverändert fortgepflanzt werden konnte, haftet vorzugsweise an

1) De praescript. haeret. c. 6: Nobis nihil ex nostro arbitrio inducere licet, sed nec eligere quod aliquis de arbitrio suo induxerit. Apostolos domini habemus auctores, qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio quod inducerent elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus assignaverunt. Itaque etiam si angelus de coelis aliter evangelizaret (Gal. 1, 8), anathema diceretur a nobis. — *Hilar.* de trin. IV., 14: Cessent itaque propriae hominum opiniones, neque se ultra divinam constitutionem humana judicia extendant. — *August.* contr. Julian. II. n. 34: Quod invenerunt in ecclesia (majores nostri), tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt. *Basil.* ep. 140 (Tom. III. p. 233. opp. ed. Paris 1730): *Πίστιν δὲ οὔτε παρ᾽ ἄλλων γραφομένην ἡμῖν νεωτέραν παραδεχόμεθα, οὔτε αὐτοὶ τὰ τῆς ἡμετέρας διανοίας γεννήματα παραδιδόναι τολμῶμεν, ἵνα μὴ ἀνθρώπινα ποιήσωμεν τὰ τῆς εὐσεβείας ῥήματα ἀλλ᾽ ἅπερ παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων δεδιδάγμεθα, ταῦτα τοῖς ἐρωτῶσιν ἡμᾶς διαγγέλλομεν.*

der äußerlichen und mechanischen Vorstellung, die man sich von dieser Ueberlieferung macht. Was war fortzuflanzen? die Wahrheit, der Geist der Lehre, nicht das Wort und der Satz. Was aber die äußere Seite der Sache betrifft, so stellt man sich vor, ein umfassender Lehrbegriff könne nicht nur so von Gedächtniß zu Gedächtniß, von Mund zu Mund Jahrhunderte lang fortgepflanzt werden, ohne daß nicht mannigfache Veränderungen an demselben vorgehen sollten. Allein weder ist die apostolische Lehre als ein complicirter Lehrbegriff zu denken, noch ist die Lehre der Apostel stets nur mündlich verkündigt worden. Schon die Schüler der Apostel, dann die an sie sich anschließenden, und ferner die auf diese gefolgten Lehrer und Vorsteher der verschiedenen Kirchen sahen sich veranlaßt, die überlieferte Lehre, wie sie ihrem Bewußtsein präsent war, schriftlich niederzulegen, sei es in Briefen an einzelne Personen und Gemeinden, wie schon die Apostel gethan, sei es in eigenen Lehrschriften, worin sie das Christenthum dem Juden- und Heidenthum gegenüber vertheidigten oder die aus der Mitte des christlichen Bekenntnisses selbst aufgetauchten Irrlehren bekämpften. Auch die Kirche selbst, repräsentirt durch ihre Bischöfe auf Particular- und General-Synoden, fixirte den überlieferten Glauben in ihren öffentlichen Bekenntnissen, im Anschlusse an das apostolische Bekenntniß, jenen kurzen Inbegriff des christlichen Glaubens, welcher unmittelbar aus der apostolischen Verkündigung geflossen und in allen apostolischen Kirchen als die Lehre der Apostel übereinstimmend festgehalten wurde und die Grundlage des kirchlichen Unterrichts bildete [1]).

---

1) Vgl. Conc. Trid. Sess. III. decr. de symb. fid.

Wie könnte es daher wahr sein, was vom Standpunkte des ausschließlichen Schriftprincips aus behauptet wird, daß die Schriften der Apostel die einzigen sichern Urkunden ihrer Lehre und die einzige für sich zureichende Quelle seien, aus der die Erkenntniß der christlichen Wahrheit geschöpft werden müsse? Warum sollten die Schriften der Apostelschüler, von denen einige selbst dem Canon der hl. Schrift einverleibt sind, die Schriften eines Clemens von Rom, Polycarpus u. A., die mit den Aposteln umgingen und ihre Lehre in sich aufnahmen; die Schriften ferner der an diese sich anreihenden Männer, wie des hl. Irenäus, sowie der auf sie gefolgten Vorsteher und Väter der Kirche, welche nur das von ihren Vorgängern Ueberlieferte und von Anfang an in den christlichen Gemeinden übereinstimmend Geglaubte sich aneigneten, keinen dogmatischen Werth haben, nicht als Zeugnisse der apostolischen Lehre gelten können? Als Zeugen der apostolischen Tradition sollen diese Männer auch uns keineswegs in Dem gelten, was ihrer besondern Individualität angehört, noch soll ihnen Darin eine dogmatische Auctorität zugeschrieben werden, wie sie den kirchlichen Glauben sich und Andern denkend vermittelten und bewährten — die individuelle Meinung und die wissenschaftliche Leistung liegen außer dem Bereiche der kirchlichen Tradition — sondern einzig und allein in den Lehren des Glaubens selbst, in denen sie unter sich und mit der Kirche übereinstimmen. Nur der Kirche selbst kommt vermöge der apostolischen Succession in ihr und des ihr zur Seite stehenden Beistandes des hl. Geistes die Eigenschaft der unfehlbaren Bewahrerin der göttlichen Wahrheit zu. Fühlt man doch auch protestantischerseits, daß die Schriften

der Apostel, vor fast zweitausend Jahren in einer uns fremden Sprache abgefaßt, in keinem unmittelbaren und lebendigen Verhältniß zu uns stehen. „Es bedarf vielleicht (ja gewiß) einer Brücke, um uns über die Schlucht hinüberzuführen, welche die Verschiedenheiten der Nationalität und Bildung zwischen unserer und der apostolischen Zeit gezogen haben [1].“ „Wer einige Jahre mit einem Manne gelebt hat, wird eine Schrift desselben unstreitig besser verstehen, als wem Charakter und Sinnesart ihres Verfassers fremd ist; denn jede Schrift ist nur ein unvollkommener Abdruck von einer gewissen Seite des menschlichen Lebens, aus welchem das Ganze schwer construirt, wogegen sie von dem, der von letzterem eine unmittelbare Anschauung hat, aus dieser weit leichter und vollkommener construirt werden kann. Etwas Aehnliches gilt in weiterer Ausdehnung. Was christliches Leben und Denken sei, darüber mußte das von Christo und den Aposteln ausgegangene Leben selbst bessere Auskunft geben, als irgend eine Schrift vermochte; vielmehr setzte eine apostolische Schrift, um wahrhaft verstanden zu werden, das Leben im Christenthum voraus. Insoweit möchte man also der ältesten Kirche nicht Unrecht geben, wenn sie, um das Christliche und Apostolische von seinem Gegentheil zu unterscheiden, von Demjenigen ausging, was sie unmittelbar lebendig in sich fand“ [2]).

Wird man der spätern Kirche Unrecht geben dürfen, wenn sie dasselbe thut? Aber sie thue nicht dasselbe, behauptet man. „Was historisch betrachtet dem Zeugniß der Tradition

1) Twesten a. a. O. S. 289.
2) Twesten a. a. O. S. 116.

abging — meint Twesten [1]) —, das supplirte die katholische Kirche, besonders die spätere, eigentlich Römische, durch die Auctorität, die sie als Kirche zu besitzen glaubte. Letzteres war der ältesten Kirche noch fremd; sie betrachtet sich mehr nur als Depositär, und sucht historische Gründe auf, das Ansehen der Tradition zu stützen; sie verweist z. B. auf die Gemeinden, die zu den Aposteln, als Stiftern oder Lehrern, in nähern Verhältnissen gestanden, und in denen die Reihe der Bischöfe namhaft gemacht werden könne, die seit der Apostel Zeiten gelebt und für die Fortpflanzung ihrer Lehre Sorge getragen haben." Demnach hätte die älteste Kirche die apostolische Tradition nur in dem äußerlichen Sinne einer gewissen Summe von Wahrheiten behauptet, die bei den apostolischen Gemeinden hinterlegt und von denselben gedächtnißmäßig festgehalten waren, nicht aber auch in dem höhern Sinne des diesen Gemeinden und ihren Lehrern, überhaupt der Kirche unmittelbar gegenwärtigen Geistes und Verständnisses des apostolischen Wortes, ein Verständniß, das ihr ebenso durch den Beistand und die Wirksamkeit des hl. Geistes gesichert, wie die äußere Lehrüberlieferung durch ihre apostolische Stiftung und die apostolische Succession ihrer Lehrer verbürgt ist. — Man braucht nur oberflächlich von den einschlägigen Erörterungen der Väter und Lehrer der Kirche, eines Irenäus, Tertullian, eines Clemens Alexandrinus und Origenes, sowie der Späteren, Notiz zu nehmen, um sich von der Grundlosigkeit einer solchen Behauptung gänzlich zu überzeugen. Selbst da, wo Irenäus die Kirche als das reiche Gefäß (depositorium dives), in welches die

1) Vorlesungen über die Dogmatik, I. S. 117.

Apostel ihre Lehre niedergelegt, mit Nachdruck hervorhebt [1]), ist er doch weit entfernt, dieß in dem äußerlichen Sinne zu verstehen, wie wenn die apostolische Wahrheit in der Hand der Kirche „eine Münze“ wäre, die sie unter den Gläubigen cursiren läßt. Eine so mechanische Vorstellung ist der Kirche fremd; dieselbe ist ganz neuen Datums, von den Vertheidigern des Schriftprincips auf die Bahn gebracht, die da meinen, die tradirte Wahrheit schleife sich mit den Jahren ab, und nehme, indem sie durch viele Hände gehe, immer mehr Schmutz an, bis sie zuletzt ganz unkenntlich werde, wogegen das geschriebene Wort die nie alternde Gestalt der Wahrheit sei. Gerade umgekehrt ist nach der Lehre der Väter die unmittelbar tradirte apostolische Wahrheit lebendiges Wort [2]), das

1) *Iren.* adv. haer. III, 4. 1: Tantae igitur ostensiones quum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab ecclesia sumere, quam apostoli *quasi in depositorium dives* plenissime in eam contulerint *omnia quae sunt veritatis*, *uti omnis*, quicunque velit, *sumat ex ea potum vitae. Haec* (*ecclesia*) *enim est vitae introitus*, omnes autem reliqui fures sunt et latrones; propter quod oportet devitare quidem illos, quae autem sunt ecclesiae, cum summa diligentia diligere et apprehendere *veritatis traditionem.*

2) *Iren.* adv. haer. III., 24. 1: Quam (fidem) perceptam ab ecclesia custodimus, et quae semper a Spiritu dei, quasi in vase bono eximium quoddam *depositum juvenescens et juvenescere faciens* ipsum vas in quo est. Hoc enim ecclesiae creditum est dei munus, quemadmodum ad inspirationem plasmationi, *ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur;* et in eo disposita est communicatio Christi, i. e. Spiritus S., arrha incorruptelae, et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad deum. *In ecclesia enim*, inquit (I. Cor. 12, 28.) *posuit deus apostolos*, *prophetas*, *doctores et universam reliquam operationem spiritus*, *cujus non sunt participes omnes*, *qui non currunt ad ecclesiam*, sed semet ipsos fraudant a vita per *sententiam malam* et operationem pessimam.

geschriebene Wort nur erst todter Buchstabe, aus dem diejenigen, welche der wahren Lehrmeisterin den Rücken kehren, ihre schlechten Sentenzen ziehen. Gerade bei den ältesten Vätern sehen wir jenen abstracten Traditionsbegriff noch gar nicht ausgebildet. Dieser Begriff setzt die bestimmte Unterscheidung der in der Kirche aufbewahrten Lehre von dem in ihr lebendigen Verständniß derselben voraus, eine Unterscheidung, welche erst das Produkt einer spätern, weiter vorgeschrittenen Entwicklung ist. — Ebensowenig kann man von der spätern Kirche mit Grund behaupten, daß sie zum Beweis der Ursprünglichkeit ihrer Lehre und also der Wahrheit ihres christlichen Bewußtseins sich lediglich auf ihre Lehrauctorität berufen habe. Ihr Verfahren ist im Wesentlichen ganz dasselbe, wie das der Urkirche, namentlich auch darin, daß die einzelnen Kirchen und ihre Vorsteher bei entstandenen Streitigkeiten über den Glauben sich besonders des Consensus der römischen Kirche versicherten, wofür aus jedem Jahrhundert und allen Theilen der christlichen Welt die sprechendsten Thatsachen und ausdrücklichsten Zeugnisse vorliegen. Auf die apostolischen Kirchen unmittelbar sich zu berufen, wie es Irenäus that, wird man von ihr nicht erwarten; sie durfte die Mittelglieder nicht überspringen, welche die apostolische Lehre den folgenden Jahrhunderten überlieferten. Hatte schon Irenäus sich nicht bloß auf den in den einzelnen apostolischen Kirchen lebendigen Glauben und auf die mündlichen Aussagen und Lehren seiner Vorgänger, sondern auch auf schriftliche Zeugnisse von Apostelschülern, namentlich auf das des römischen Clemens und des Polycarpus berufen; so geschah dieses auch in der Folge und, wie sich von selbst versteht, in desto ausgedehnterem Maaße, je mehr

nun im Fortgang der Entwicklung des Christenthums die kirchliche Literatur anwuchs und die Vorsteher und Lehrer der verschiedenen kirchlichen Provinzen den ihnen überlieferten und in ihren Gemeinden lebendigen Glauben schriftlich documentirten, namentlich aber seitdem gegen die sich ausbreitenden Häresien die Kirchenversammlungen den katholischen Glauben genauer bestimmten und das überlieferte Glaubensbekenntniß in erweiterter und schärferer Fassung aufstellten. Man berief sich also auf den aus ihren Schriften erkennbaren einmüthigen Consens der vorzüglichsten kirchlichen Organe der verschiedenen kirchlichen Provinzen; ferner auf die Acten und die Glaubensbekenntnisse der kirchlichen Synoden, und sah in ihnen keineswegs bloß „historische Zeugnisse darüber, wie die hl. Schrift jeweilig in der Kirche verstanden und die Ketzer widerlegt wurden," sondern authentische Zeugnisse für die apostolische Ueberlieferung und dogmatische Entscheidungen in Sachen des Glaubens und der Lehre [1]).

Kann somit die kirchliche Tradition gegen den Vorwurf der Unsicherheit, Unzuverläßigkeit und Willkür vollkommen gerechtfertigt, und ihr wesentlich gleichförmiger dogmatischer Gebrauch in der Kirche von Anfang an im Allgemeinen [2]) nachgewiesen werden; so läßt sich nunmehr auch zeigen, daß sie allein das zuverläßige und ausreichende Mittel der Fortpflanzung der christlichen Wahrheit und ihrer Darbietung an den Einzelnen sei.

Hiemit sind wir bei dem andern, viel wichtigern

---

1) Man vergleiche z. B. nur das Synodalschreiben der zu Antiochien gegen Paul von Samosata versammelten Bischöfe — im 2. Bd. der Dogmatik S. 97 und die in der Einleitung S. 82 citirten Stellen.

2) Die specielle Nachweisung werden wir später liefern.

und erst eigentlich entscheidenden Punkt der vorliegenden Untersuchung, dem Begriffe der Tradition im höhern Sinne des Worts, angelangt. Wir können sagen: bisher handelte es sich vorzugsweise um die kirchlichen Traditionen — des pluralen Ausdrucks bedient sich auch das Tridentinum — jetzt handelt es sich um die kirchliche Tradition, den auctoritativen kirchlichen Unterricht oder die kirchliche Lehrauctorität. Mit andern Worten: es handelte sich bisher von der kirchlichen Tradition, inwiefern sie die Lehre der apostolischen Schriften zur Vollständigkeit der Lehre der Apostel ergänzt, wiefern sie ein den apostolischen Schriften parallel laufender Inhalt und Ausdruck apostolischer Lehre, und somit, gleich der Schrift, Quelle der christlichen Wahrheit ist. Davon verschieden ist der Begriff der Tradition als objectives Princip des Glaubens und der Erkenntniß der christlichen Wahrheit. Dieß Princip ist der mündliche Unterricht der Kirche durch das lebendige Wort kraft ihrer göttlichen Leitung, des ihr präsenten Geistes der Wahrheit. Es ist dieß der dritte Punkt unter den Eingangs aufgeführten Bestimmungen des Concils von Trient über das kirchliche Formalprincip, worin die Synode ausspricht, daß die hl. Schrift nicht bloß inhaltlich und ausdrücklich durch die kirchlichen Traditionen ergänzt, sondern auch dem Sinne nach von der Kirche auf Grund ihrer ununterbrochenen, stetigen objectiven Lehrüberlieferung ausgelegt werde.

Der Unterschied zwischen Quelle der Wahrheit und Quelle des Glaubens ist in der Natur der Sache, in dem Verhältniß des Geistes zum Buchstaben begründet. Er wird aber meistens, wenn nicht übersehen, doch kaum hin-

länglich scharf und bestimmt herausgestellt, was sich daraus erklärt, daß er in der Tiefe und nicht auf der Oberfläche liegt. Das protestantische Formalprincip überspringt ihn sogar förmlich, und debütirt mit der Vermischung der ihm entsprechenden Begriffe hl. Schrift und Wort Gottes, wie wir das später nachweisen werden. Hiedurch allein gelingt es ihm auch, die Ausmerzung der Lehrautorität der Kirche plausibel zu machen. Der Protestantismus setzt nämlich der Autorität der Kirche, die er — auf seine Autorität — für eine bloß menschliche gehalten wissen will, die Autorität der hl. Schrift oder — weil dieß doch eine stumme ist — mit der ihm geläufigen Amphibolie — die des Wortes Gottes entgegen. Wie scheinbar und bestechend für die Masse diese Wendung sei, und wie willkommen andererseits „dem tiefgefühlten Bedürfnisse der Freiheit der Vernunft im Gegensatz zu dem Joche der Autorität“ (Guizot), d. h. dem Rationalismus und Liberalismus, brauchen wir nicht erst zu sagen; die Geschichte des Protestantismus ist der beredteste Zeuge für diese Wahrheit. Es ist aber klar und soll, so weit es der Raum gestattet, hier nachgewiesen werden, daß das Schriftprincip irreleitend und unvermögend sei, dem Einzelnen die christliche Wahrheit in ihrer göttlichen Objectivität zuzuführen, eine Gemeinschaft im Glauben und eine stetige objective Entwicklung seiner Wahrheit zu begründen, und die factische Entwicklung derselben, wie sie in der Geschichte der Kirche vor uns liegt, zu begreifen.

Die Schrift ist an und für sich nie zureichend, die Aufgabe zu lösen und die Stellung zu rechtfertigen, die man ihr auf dem Standpunkte des sg. Schriftprincips zuweist, selbst in dem Falle daß wir annehmen, sie sei inhaltlich

zureichend und perfect, was sie in einem gewissen Sinne in der That auch ist. Nach Leibnitz spiegelt sich in jeder Monade das ganze Universum ab; und gewiß würde Der, welcher das Auge Gottes hätte, in jedem göttlichen Geschöpfe die ganze Schöpfung im Kleinen schauen. Mit weit mehr Wahrheit läßt sich aber von der heil. Schrift sagen, daß in jedem ihrer Hauptsätze der ganze christliche Lehrbegriff implicite enthalten sei, und wer den Geist Christi hätte, alle Artikel in demselben erblicken und daraus expliciren könnte. Ja wir dürfen dieß schon von dem alten Testamente für sich allein behaupten; denn der Sinn des alten Testaments ist, wie der h. Bernhard sagt und alle Väter lehren, Christus. Christus selbst hat sich ganz im alten Testament gefunden und alle seine Lehren an dasselbe angeknüpft. Das Gleiche thaten die Apostel Christi, wie aus ihren Predigten in der Apostelgeschichte und ihren Briefen ersichtlich ist; wie nicht minder die Väter der Kirche, wie wir später zeigen werden. Um wie viel mehr muß man erst dem durch die neutestamentlichen Schriften ergänzten und abgeschlossenen Codex des göttlichen Wortes diese Sufficienz einräumen. Was die neutestamentlichen Schriften insbesondere betrifft, so sprechen sie nicht nur das christliche Glaubensbekenntniß, Matth. 16, 16., in mehr als einer Stelle und nach den verschiedensten Seiten deutlich aus, sondern heben auch alle christlichen Hauptwahrheiten mit großer Ausdrücklichkeit hervor. In der That wird man in dem ganzen Umfang des kirchlichen Lehrbegriffs keinen dogmatischen Satz finden, für den sich nicht die Prämissen, aus denen er auf eine ganz ungezwungene und einfache Weise hervorgeht, oder nicht wenigstens Anknüpfungspunkte in den

heil. Schriften nachweisen ließen [1]), unter Voraussetzung nämlich des wahren Verständnisses derselben, des Geistes, in dem sie eingegeben sind. Unter Vorbehalt also der kirchlich traditionellen Auslegung und unter Wahrung des objectiven, beziehungsweise dogmatischen Werthes, welcher der Entwicklung der christlichen Wahrheit und des christlichen Lebens aus den apostolischen Keimen und Anfängen gebührt, ist für uns kein Grund mehr vorhanden, auf den kirchlichen Traditionen als Ergänzungen des Schriftinhaltes bloß deßhalb zu bestehen, weil, was in der Schrift nur keimartig enthalten ist, und wozu nur die Voraussetzungen und Anknüpfungspunkte in ihr sich vorfinden, in der kirchlichen Tradition und Lehrentwicklung seine Ausführung und ausdrückliche Behauptung findet. Und dieß um so weniger, als hierin die Väter der Kirche (s. ob. S. 17.) und die Kirche selbst uns vorangegangen sind, wenn sie nicht Worte genug finden, die Herrlichkeit der heil. Schriften, die reiche unerschöpfliche Fülle der in ihr verborgenen Wahrheiten gebührend zu preisen. Die protestantischen Theologen vergessen freilich, wenn sie auf solche Stellen stoßen, daß diese Anschauungen von dem Inhalt und Werth der Schrift nicht von den kaum angeführten Voraussetzungen und Bedingungen abgelöst, sondern auf sie gebaut sind. Sie meinen in den Vätern Lobredner ihres ausschließlichen Schriftprincips zu

1) Wenn man diese Nachweisung, die die katholisch-kirchliche Lehre wie die katholische Wissenschaft mit großem Eifer betreibt, für einen offenbaren Widerspruch mit der behaupteten Nothwendigkeit der Ueberlieferung erklärt, so beweist man damit nur, daß man kein Verständniß von dem Verhältniß der Tradition zur h. Schrift hat. Vgl. die treffliche Recension der Symbolik von R. Hofmann von Lic. Hitzfelder in der theol. Quartalschrift. Jhrg. 1857. 1. Hft.

finden, wenn diese nicht allein ein zureichendes Maaß, sondern eine Ueberfülle göttlicher Wahrheiten der Schrift zusprechen. Das ist ein großer Irrthum; denn dieselben Väter erklären sich nicht weniger nachdrücklich für die Tradition und die kirchliche Lehrautorität.

Und in der That, wenn wir absehen von der Tradition in dem oben bezeichneten äußerlichen Sinne, und die Schrift unter jenen Voraussetzungen für sufficient erachten; so folgt daraus noch keineswegs, daß von der Tradition schlechthin abzusehen und die Schrift schlechthin sufficient sei. Im Gegentheil tritt jetzt erst die Nothwendigkeit einer höheren Erkenntnißquelle der christlichen Wahrheit und eines objectiven Princips ihrer Entwicklung in voller Evidenz hervor. Wie das göttliche Gesetz für sich allein ohnmächtig ist (Röm. 8, 3.), dem Menschen das göttliche Leben mitzutheilen, so lange ihm die Kraft des göttlichen Geistes der Liebe gebricht, das Gesetz zu erfüllen und Gott zu gehorsamen; ebenso ist das Wort Gottes in der Schrift für sich allein unvermögend, Quelle des Glaubens und der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit zu werden, so lange ihm der Geist der Wahrheit gebricht, um das Wort Gottes zu verstehen und in sich aufzunehmen. Ohne diesen Geist ist die heil. Schrift todter Buchstabe. Diese Wahrheit wird im Grund allgemein zugestanden, aber in ganz verschiedener Weise verstanden und angewendet. Der Rationalismus fordert zum Verständnisse der h. Schrift lediglich die Thätigkeit des dem Menschen eigenen Geistes der Wahrheit, seiner natürlichen Vernunft, weil er die übernatürliche Offenbarung Gottes überhaupt und die unmittelbar göttliche Inspiration der h. Schriftsteller insbesondere leugnet, das Wort der h. Schrift mithin nicht als ein unmittelbar und wahrhaft göttliches

anerkennt. Er hat von seinem Standpunkt aus ganz recht; ein bloß menschliches Wort bedarf auch nur der menschlichen Auslegung. Die christliche Orthodoxie dagegen, und zwar die protestantische wie die katholische, macht das Verständniß der Schrift von der Wirksamkeit des göttlichen Geistes abhängig, desselben Geistes, von dem die Schrift eingegeben, die h. Schriftsteller inspirirt sind. Wo ist nun aber dieser Geist, wer gibt, wer vermittelt ihn uns? Das ganze christliche Alterthum, nur allein die Häresieen ausgenommen, ist der einhelligen Ueberzeugung, welche Irenäus in dem Satze ausspricht: „Ubi ecclesia, ibi spiritus Dei." Die von Christus zu diesem Ende gestiftete sichtbare Kirche, deren Fundament Petrus, deren Säulen die Apostel sind, sie bewahrt das ihr anvertraute apostolische Wort, und legt es in demselben Sinn aus, in welchem es ihr überliefert ist, kraft des in ihr wirksamen Geistes Christi: sie müssen wir hören [1]). Der Protestantismus verwirft die kirchliche Tradition und Lehrauctorität, und setzt an die Stelle der Kirche die Bibel, an die Stelle des in der Kirche wirksamen göttlichen Geistes den in der Bibel oder unmittelbar jedem Einzelnen sich bezeugenden Geist, und läßt die Kirche, die ihm deßhalb wesentlich eine unsichtbare ist, aus dieser mittelbaren oder unmittelbaren Wirksamkeit des göttlichen Geistes auf die Einzelnen hervorgehen. Er kehrt also den Satz des Irenäus geradezu um und behauptet, wo die Bibel oder der in ihr und durch sie wirksame Geist Gottes ist, da ist die Kirche, da ist das reine Evangelium, da sind die wahren Sakramente.

Den Reformatoren gilt sonach die h. Schrift als an

1) Die geschichtlichen und dogmatischen Belege werden wir unten folgen lassen.

sich selbst lebendiges Wort Gottes, kraft des göttlichen Geistes nämlich, aus dem es stammt und der von ihm aus und durch es wirkt, ohne daß es hiebei irgend einer Vermittlung, namentlich nicht der Vermittlung der Kirche und ihres Lehramtes bedarf. Gegen diesen auffallenden Buchstabendienst reagirten aber gleich in den ersten Jahren der durch Luther hervorgerufenen Bewegung die Zwickauer Propheten und hierauf die ganze mystische Richtung in der protestantischen Theologie, an die sich später der Rationalismus anschloß. Thomas Münzer erklärte: wenn Gott durch ein Buch die Menschen hätte belehren wollen, so hätte er ja nur eine Bibel vom Himmel fallen lassen können [1]. Gegen die Reformatoren hatte er ganz recht. Aber Gott schreibt keine Bücher; er sendet die Propheten und die Apostel und rüstet sie mit seinem Geiste aus; so offenbart er sich den Menschen. Das Wort der Propheten und Apostel ist Ausdruck und Träger der göttlichen Wahrheit, auf ihr Wort müssen wir also hören. Aber ihr Wort ist längst verstummt und das geschriebene Wort an sich todt; dasselbe muß erst vernommen und verstanden, im Geiste erfaßt werden. Hiezu bedarf es der Leitung des göttlichen Geistes, damit die göttliche Wahrheit nicht in dem Sande menschlicher Meinungen zerrinne. Die protestantischen Mystiker erhoben nun im Gegensatz zu jenem Buchstabendienst der Reformatoren das innere Licht, die unmittelbare und übernatürliche Erleuchtung des einzelnen Menschen durch den göttlichen Geist, über den Buchstaben der Schrift, und leiteten aus dieser subjectiv göttlichen Quelle die Erkenntniß der göttlichen Wahrheit ab, während die Rationalisten das natür-

---

1) Neander, Dogmengeschichte II., 224.

liche Licht des menschlichen Geistes in seiner Vernunft als das ausreichende und einzig zulässige Princip der Wahrheit und ihrer Erkenntniß auch gegenüber der h. Scheift geltend machen [1]). Ein von dem Worte der Schrift als solchem verschiedenes, über ihm stehendes Erkenntnißprincip der göttlichen Wahrheit statuiren somit alle protestantischen Religionsparteien und alle Richtungen in der protestantischen Theologie, weil sich ein solches mit innerer Nothwendigkeit aus dem Unterschiede von Schrift und Wort Gottes ergibt. Nur die protestantische Polemik findet es angemessen, sich über den Unterschied von Wort Gottes und h. Schrift hinwegzusetzen, und aus der Amphibolie beider Ausdrücke Nutzen zu ziehen. Allein dieses Erkenntnißprincip ist, wie man sieht und wir kaum zuvor ausdrücklich bemerkt haben, nicht die auf die apostolische Ueberlieferung und den Beistand des h. Geistes sich stützende kirchliche Schriftauslegung, sondern der in dem Buchstaben der Schrift, wie man annimmt, verborgen wirkende göttliche Geist, oder die innere unmittelbare Erleuchtung des Einzelnen, oder des Menschen eigener Geist.

Die beiden letzteren Annahmen verdienen nicht weiter berücksichtigt zu werden; die mystische geht vermöge einer innern Verwandtschaft in die rationalistische über [2]), diese aber schreitet über den Boden des positiven Christenthums hinweg und löst die geoffenbarte Wahrheit in bloße Vernunftwahrheit auf. Den Gegensatz gegen die katholische Lehre hält somit auf positivem Boden nur der orthodoxe Protestantismus aufrecht.

---

1) Vgl. hierüber die lehrreichen Bemerkungen und Nachweisungen Neander's a. a. O. S. 224 ff.

2) Neander, a. a. O.

Sehen wir nun, wie er es thut und was daran ist. Einer der neueren Wortführer protestantischer Orthodoxie [1]) argumentirt so: „Da der Mensch unfähig ist, aus eigenem Vermögen Gott und die göttlichen Dinge richtig zu erkennen, so gibt es nichts, woran wir uns halten können, als die Belehrungen, das Wort Gottes. Wo finden wir aber Gottes Wort? Nicht in den innern Erleuchtungen, die manche unabhängig von Schrift und Kirche durch unmittelbare Einwirkung des göttlichen Geistes empfangen haben wollen. Aber auch nicht in den Satzungen der Kirche, denn diese sind den Einflüssen menschlicher Mißverständnisse und Irrthümer ausgesetzt, und es ist, dieselben für sich genommen, unmöglich zu unterscheiden, was wirklich als Gottes Wort in ihnen zu betrachten, was menschliche Beimischungen und Zusätze sind. Wir erkennen es mit Sicherheit allein in den Schriften der Männer, die theils selbst Werkzeuge ursprünglicher göttlicher Offenbarungen gewesen sind, theils die höchste derselben, die Offenbarung Gottes in Christo, am unmittelbarsten in sich aufgenommen und unter dem Beistand des von ihm empfangenen h. Geistes aufgezeichnet haben. Denn wenn das Wort Gottes irgendwo am reinsten anzutreffen ist, so muß es da sein, wo es am wenigsten durch Mittelspersonen hindurch gegangen ist, durch die es getrübt und verunstaltet werden konnte. Jenes sind nun die prophetischen und apostolischen Schriften, deren Samm-

1) Twesten, Vorlesungen I. S. 286. — In der Vorrede zu seinen Loc. theolog. von 1821 geht Melanchthon im Wesentlichen von derselben Anschauungsweise aus, wenn er zur Empfehlung der vorzugsweisen, ja ausschließlichen Forschung in der h. Schrift sagt: Nam cum in illis (scripturis) absolutissimam sui imaginem expresserit divinitas, non poterit aliunde neque certius, neque propius cognosci.

lung die Bibel bildet, die uns mithin als die erste und einzige Erkenntnißquelle gilt." —

Diese Schlußweise ist charakteristisch; sie wirft ohne Weiteres zwei ganz verschiedene Fragen unter einander: die Frage, wo wir das Wort Gottes finden, und wie wir es mit Sicherheit erkennen. Jenes ist die Frage nach den Quellen der Wahrheit, dieses die Frage nach der Art und Weise, wie die Wahrheit aus den Quellen uns zufließt und Gegenstand des Glaubens wird. Es ist aber auch ersichtlich, daß nur durch einen solchen Sprung, nur durch diese Vermischung der beiden Fragen und der sie beherrschenden Begriffe zu dem Schlusse zu gelangen war: Die Bibel ist die erste und einzige (oder höchste) Erkenntnißquelle der Wahrheit. Es ist dieß kein zufälliger, sondern der nothwendige Fehlschluß des protestantischen Oppositionsstandpunktes. Wenn man einmal die kirchliche Tradition und Lehrauctorität verwirft, — und dieß ist der Ausgangspunkt, die Prämisse der Reformation — und an ihre Stelle die Bibel setzt — dieß ist der zweite Akt reformatorischer Auctorität — so kann man nicht anders schließen, so muß die Bibel beides in Einem sein, Quelle der Wahrheit und Erkenntnißprincip derselben [1]). Es kann aber auch nicht fehlen, daß ein auf solche Voraussetzungen sich aufbauender Standpunkt seine innere Haltlosigkeit sofort verräth.

Der Protestantismus will gegenüber dem Schriftwort jede menschliche Vermittlung ausschließen, damit nichts Menschliches dem Worte Gottes sich beimische, damit es

1) Melanchton in den Loc. theolog.: **Quis igitur erit judex, quando de *Scripturae* sententia dissensio oritur, cum tum opus sit voce dirimentis controversiam? Respondeo: *ipsum Verbum dei* est judex.**

rein und ungetrübt, wie es aus Gott kommt, uns zufließe und von uns aufgenommen werde. Aus diesem Grunde läßt er den göttlichen Geist durch das Wort der Schrift zu Jedem selbst sprechen, und lehrt somit eine übernatürliche **perspicuitas scripturae sacrae**. Was soll das heißen? Einen verständigen Sinn hat diese Lehre nur, wenn man annimmt, Gott erleuchte den Einzelnen unmittelbar durch das übernatürliche Licht seines Geistes, und so verstehe er dann das von eben diesem Geist eingegebene Wort der Schrift. Das ist aber die Lehre der Zwickauer, die der Protestantismus verwirft, weil er von einer unmittelbaren Erleuchtung, unabhängig vom Schriftwort, nichts wissen will. Allein gerade durch diesen seinen Widerspruch gegen den falschen Spiritualismus der Zwickauer Propheten wird er auf die entgegengesetzte Seite getrieben, auf welcher das katholische Princip seine Stelle hat, von dem er gleichfalls nichts wissen will. Denn wenn er die Erkenntniß der Wahrheit an das Schriftwort bindet und durch dasselbe vermittelt sein läßt, so anerkennt er im Princip eine menschliche Vermittlung der göttlichen Wahrheit, unbeschadet ihrer Reinheit, nämlich das Wort der hl. Gottesmänner, die, vom hl. Geiste getragen, gesprochen haben 2. Petri 1, 20, und er kann nicht mehr principiell bestreiten, was die katholische Lehre als die Consequenz jenes Princips behauptet, daß Gott die Wahrheit, die er der Welt durch menschliche Organe offenbart, durch menschliche Vermittlung auch erhalten und fortpflanzen wolle, und daß die göttliche Wahrheit, wenn sie, unbeschadet ihrer Reinheit, durch menschliche Organe offenbar werden, durch solche auch rein und unverfälscht erhalten und fortgepflanzt werden kann. Der innere, bindende

Zusammenhang zwischen jener Prämisse und dieser Folge springt in die Augen. Nun lenkt der Protestantismus, der auf solche Weise vermöge seines Gegensatzes zu dem falschen Spiritualismus auf das katholische Princip sich hingedrängt sah, sofort wieder, weil ihm dieses Princip von vorn herein als das unwahre gilt, nach der Seite der Zwickauer Lehre zurück, indem er seinen Inspirationsbegriff bis auf's Aeußerste spannt, ja bis zur Absurdität überspannt [1]). Nach diesem Inspirationsbegriff spricht Gott nicht eigentlich *durch* die Propheten zu uns, sondern gewissermaßen selbst *aus* ihnen, so daß sie als ganz unselbstständige Organe seines Geistes dastehen. Es bleibt mithin nur noch der Schein einer menschlichen Vermittlung übrig; das Wort der Propheten und der Apostel ist ein unmittelbar und wesentlich Göttliches; folglich muß auch die Art und Weise, aus diesem Worte als Quelle die göttliche Wahrheit zu schöpfen, wesentlich als unmittelbare

1) Da wir dieses niedergeschrieben hatten, kommt uns das neueste Heft der *Theologischen Studien u. Kritiken* (Jahrg. 1858 1. Heft) in die Hände, worin Hr. Dr. *Rothe* eine ebenso wahre als treffende Schilderung dieses Inspirationsbegriffes gibt. Er sagt: „Sie (die ältere dogmatische Lehre von der Offenbarung) stellt den Menschen beim Empfang der Offenbarung von Gott zu diesem in ein *mechanisches* Verhältniß. Der alt-dogmatischen Vorstellung zufolge offenbart sich Gott dem Menschen, *ohne daß dieser dabei mithandelnde Person ist*.“ (Bekanntlich läßt der Protestantismus auch die Rechtfertigung des Menschen in derselben mechanischen Weise vor sich gehen.) „Gott gießt seine Offenbarung in die Seele des Menschen ein; diese verhält sich beim Empfang derselben aus seiner Hand lediglich passiv; Gott knüpft dabei gar nicht an mit ihr und in ihr, sondern wirkt durch einen *reinen* Act seiner Allmacht auf sie; er spiegelt auf magische Weise einen Complex von Vorstellungen in ihr Bewußtsein hinein, die diesem nicht nur neu, sondern auch schlechthin fremd sind.“ A. a. O. S. 8 f.

innere Erleuchtung des menschlichen Geistes durch den göttlichen gefaßt werden. Das ist es aber eben, was die Zwickauer und die protestantischen Mystiker überhaupt behaupteten, und die Reformatoren in erster Linie bekämpften.

Dieser innern Zwiespältigkeit und Unhaltbarkeit des protestantischen Schriftprincips entspricht die thatsächliche Wirkung, die es hervorbrachte. Es ist kein Princip der Einigung im Glauben, sondern der Spaltung und Entzweiung geworden. Wir finden im Protestantismus, ungeachtet die verschiedenen Partheien und Richtungen desselben in der Annahme der Bibel, als einziger und höchster Erkenntnißquelle der christlichen Wahrheit, völlig zusammenstimmen, doch keine wahre Einheit im Glauben und in der Lehre, und keine stetig fortschreitende, objective Lehrentwicklung, sondern eine unruhige, fluctuirende Bewegung verschiedener Ansichten und Meinungen, immer neue Um- und Rückbildungen, die man mit dem Ausdruck „Entwicklung" bezeichnet, die dieses aber in der That nicht sind. Begreiflich! Die hl. Schriften üben für sich eine rein natürliche Wirkung auf den menschlichen Geist aus; und da sie einen Inhalt von unerschöpflicher Tiefe haben, von Gott und göttlichen Dingen reden, die das ungelöste Räthsel des menschlichen Denkens sind, so werden sie nach Maßgabe der geistigen Individualität und Bildung, der Stimmungen und Ansichten, mit denen man an sie herantritt, in gar verschiedener Weise ausgelegt und verstanden. Ja! wenn der hl. Geist wirklich dem Schriftworte immanent wäre und durch dasselbe dem menschlichen Geiste sich manifestirte — dann wäre es ein anderes, dann würde die eine göttliche Wahrheit auch allen als dieselbe zum Bewußtsein kommen, und eine wahrhafte, keine bloß con-

ventionelle oder negative Uebereinstimmung im Glauben unter den Anhängern des Schriftprincips vorhanden sein und zum Vorschein kommen müssen. Aber der hl. Geist ist nicht in der hl. Schrift, und wirkt nicht durch sie; daher kann die Bibel auch nicht die Stelle der kirchlichen Ueberlieferung und Lehrautorität vertreten und diese überflüssig machen.

In der That ist denn auch der Protestantismus nicht aus diesem Princip hervorgegangen, sondern erst im Verlaufe seiner Entwicklung, nachdem er aus der Kirche herausgetreten war, zu demselben fortgeschritten [1]). In der ganzen Geschichte des Christenthums findet sich überhaupt kein Beispiel, daß eine eigenthümliche Auffassung des christlichen Glaubens und der Lehre von dem formalen Schriftprincip aus ins Dasein getreten wäre. Keine von allen Häresien hat die Tradition von vornherein verworfen, keine sich gegen sie im Grundsatze ausgesprochen, sondern theils wollten sie nur die kirchliche Tradition nicht als die ächte anerkennen, und setzten ihr eine andere eigene entgegen, wie die Gnostiker; oder sie widersprachen nur dem bestimmten Inhalt der Kirchenlehre ihrer Zeit, soweit derselbe nämlich mit ihren eigenen Lehrmeinungen nicht übereinstimmte, wie die Arianer, und fast alle ältern Häresien; später die Bilderstürmer, die Waldenser, Wyclifiten u. A. Sie erklärten die Tradition der Kirche ihrer Zeit für getrübt, ihre Auffassung des Glaubens in wesentlichen Punkten für irrig, für abweichend von der von Anfang an festgehaltenen Auffassung desselben. Um aber mit solchen Ansichten und Behauptungen gegenüber der

1) Neander, Dogmengeschichte, II. 212 f.

Kirche einigermaßen Stand halten zu können, und den Beweis dafür nicht gänzlich schuldig zu bleiben, blieb ihnen, weil für die Kirche und ihre Lehre die ununterbrochene Succession ihres Episcopats und die nachweisliche Continuität der Lehrentwicklung sprach, nichts Anderes übrig, als die Berufung auf die hl. Schrift. Da aber auch die Kirche sich auf die Schrift berief, und die Harmonie ihrer Lehre mit dem Inhalte der Schrift in allen Punkten behauptete; so genügte die einfache Berufung auf die Schrift nicht, sondern es mußte die Schrift als einzige und selbstständige Quelle der christlichen Wahrheit, unabhängig von der kirchlichen Ueberlieferung und Erklärung, somit als die höchste Schiedsrichterin in Sachen des Glaubens hingestellt werden. Jetzt erst, bei solcher Unabhängigkeit von jeder Lehrüberlieferung und auctoritativen Auslegung, ist die Schrift das Buch, auf dessen Grund Jeder seine eigene Meinung, seine Schriftauslegung gegen jede andere formell mit gleichem Rechte behauptet. Die Häresie trägt ihre vorgefaßten Meinungen, ihre subjective Tradition in die Schrift hinein, indem sie diese Meinung, wie das namentlich die Gnostiker thaten, an die dunkleren Stellen der Schrift anknüpft und die deutlicheren darnach erklärt, d. h. verdreht, oder von solcher Meinung aus sich mit Vorliebe an einzelne Schriften und einzelne Stellen der Schrift hält, und die ihnen entgegenstehenden entweder geradezu verwirft, oder auf eine ganz gezwungene Weise erklärt [1]).

1) Dieß ist namentlich der Fall Luther's. Er macht nicht allein die Erklärung der Schrift im Einzelnen, sondern die Beurtheilung der Schrift selbst, die Frage des Kanons, dergestalt von seiner dogmatischen Grundvoraussetzung, der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben allein — was man später das Material-

Auch der Protestantismus hat sein Dasein aus einer unmittelbareren Quelle geschöpft, als sein Schriftprincip ist,

---

princip des Protestantismus genannt hat — abhängig, daß ein schärferer Contrast seines Standpuncts mit dem von der Concordienformel aufgerichteten ausschließenden Schriftprincip gar nicht denkbar ist. „Die oberste Auctorität, nach welcher Luther die biblischen Bücher beurtheilt, ist sein evangelisches Bewußtsein . . . Von diesem Standpuncte aus beurtheilt Luther zunächst die Bücher des A. T., indem er nur die (proto-) canonischen Bücher desselben anerkennt" (Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert. I. 219). „Denn Gott hat die Propheten darum zu den Juden geschickt, daß sie von dem zukünftigen Christus sollten Zeugniß geben. Also sind die Bücher Mosis und die Propheten auch Evangelium, sintemal sie eben das zuvor verkündigt und geschrieben haben von Christo, was die Apostel hernach geprediget oder geschrieben haben" (Walch, IX, 650 bei Heppe). Von dem deuterocanonischen Buche Jesus Sirach sagt er dagegen (Walch XXII, 2077 ebds.): „Ecclesiasticus, der das Buch gemacht, ist ein rechter Gesetzesprediger oder Jurist, lehrt, wie man einen feinen äußerlichen Wandel führen soll, ist aber kein Prophet, weiß noch lehrt von Christo nichts." Er verwarf von diesem Standpunkte aus sämmtliche deuterocanonische Schriften als „jüdische Gedichte," als „Tragödien und Spiele" 2c. Aber von eben diesem Standpuncte aus setzte er dann auch die protocanonischen Bücher tief herab und es fehlte wenig, daß er sie wie die Gnostiker ganz verworfen hätte. Jedenfalls läugnet er ihren unmittelbar göttlichen Ursprung. „Moses und die Propheten haben geprediget; aber da hören wir nicht Gott selbst. Denn Moses hat das Gesetz von den Engeln empfangen, und darum hat er einen geringern Befehl. Wenn ich nun Mosen höre, der da treibet zu guten Werken, so höre ich (ihn) gleich als einen, der eines Kaisers oder Fürsten Befehl und Rede ausrichtet. Aber das ist nicht Gott selber hören. Denn wenn Gott selber mit den Menschen redet, so können dieselben nichts anders hören, denn eitel Gnade, Barmherzigkeit und alles Gute" (Walch, VII, 2044). Ja er setzt, „genau nach Maaßgabe seines oben angegebenen Canons," selbst viele neutestamentliche Schriften auf diese niedere Stufe der alttestamentlichen herab, wofern er sie nicht ganz verwirft. „Du mußt recht urtheilen unter allen Büchern und Unterschied nehmen. Denn nämlich ist Johannis Evangelium und Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, und Peters erste Epistel, der

und dieß letztere erst hintendrein zur Vollendung des Bruchs mit der Kirche und zur Befestigung seiner Oppositionsstellung, als Scheidewand und Schutzmauer zugleich, aufgerichtet. „Luthers Reformation, sagt Neander (a. a. O. S. 214), ging aus von der Anerkennung Christi als alleiniger Quelle des Heils mit Zurückstellung aller andern Vermittlung. Seine eigenthümliche religiöse Ueberzeugung beharrte zuerst in den Formen des bestehenden Lehrbegriffs und unter der Anerkennung der Auctorität der äußeren Kirche. Von diesem innern Princip aus wurde er allmälig dazu geführt, sich nicht mehr an die Satzungen der Kirche zu halten, sondern selbst, (d. h. unabhängig von der kirchlichen Lehrauctorität) in der Schrift zu forschen. Noch ehe er aber mit Bewußtsein das Schriftprincip entwickelt hatte, daß die hl. Schrift höchste Erkenntnißquelle sein

---

rechte Kern und Mark unter allen Büchern. — Denn in diesen findest du nicht viel Werke und Wunderthaten Christi beschrieben; du findest aber meisterlich ausgestrichen, wie der Glaube an Christum Sünde, Tod und Hölle überwindet und das Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit gibt, welches **die rechte Art ist des Evangelii.** — Summa, Johannis Evangelium und seine erste Epistel, Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, Galatern, Ephesern und Peters erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und Alles lehren, das dir zu wissen noth und selig ist, ob du schon kein ander Buch noch Lehre nimmermehr sehest noch hörest. Darum ist St. Jacobs Epistel eine recht stroherne Epistel gegen sie, denn sie doch keine evangelische Art an ihr hat" (Walch, XIV, 105). — Luthers Schriftauslegung im Einzelnen ist durch dasselbe dogmatische Grundbewußtsein bedingt und davon abhängig gemacht: so wenig verstand oder übte er das „reine Schriftprincip." Ueber Luthers Bibelübersetzung und Erklärung s. Döllinger, die Reformation III., 139 ff.; über die Bibelerklärung der lutherischen Prediger lese man Wizels treffende Aussagen bei Döllinger a. a. O. I, 115 ff.

müsse, hatte sich seine Lehre schon nach dieser gebildet, und unbewußt verfolgte er den Grundsatz, nichts anzunehmen, was mit der Schrift in Widerspruch stehe [1]). Die Polemik erst brachte ihn dazu, dieß mit wissenschaftlichem Bewußtsein auszuführen. Daher müsse man in Anwendung der neueren Bezeichnungen sagen, daß sich das formale Princip bei ihm aus dem materialen herausgebildet habe."

Diese Darstellung des Ursprungs der Reformation ist keineswegs rein objectiv gehalten, und gerade in dem Hauptpuncte unrichtig. Wovon die Reformatoren ausgingen, und woraus sie die Impulse ihres Widerspruchs gegen die Kirche schöpften, war nicht so fast eine religiöse Ueberzeugung, als vielmehr ein religiöses Gefühl, das sich in die dogmatische Ansicht der s. g. strengen Augustinianer kleidete. Seit dem siegreichen, mit dem Beifall der Kirche belohnten Kampfe des hl. Augustin gegen die Pelagianer sehen wir von Zeit zu Zeit Männer auftreten, welche die Erlösungsgnade Christi und ihre Wirkung auf den Sünder

1) Muß heißen: nichts anzunehmen, als was er selbst in der Schrift fände und diese ihm als christlich bewährte, d. h. die eigene Schrifterklärung über die kirchlich traditionelle zu setzen, die eigene Lehrautorität der kirchlichen entgegen zu setzen. Denn der Grundsatz, nichts als christliche Wahrheit anzunehmen, was mit der Schrift im Widerspruch steht, tritt dem kirchlichen Traditionsprincip nicht entgegen, ist vielmehr eine wesentliche Bestimmung und Folge desselben (s. o. S. 9), und somit keineswegs ein charakteristisches Merkmal des demselben entgegengesetzten Schriftprincips der Reformation. Dennoch ist diese Darstellung die gewöhnliche. So gibt Twesten in seinen dogmatischen Vorlesungen (I. 287) das formale Princip des Protestantismus dahin an: „daß, was wirklich Lehre der Bibel ist, wahr, was derselben widerspricht, falsch sei, und daß nichts als Glaubenslehre festgestellt werden dürfe, was in ihr keinen Grund hat." Ebenso S. 291 und anderwärts. Nur der letzte Satz ist eine wesentliche Bestimmung dieses Princips und sein Wesen selber.

nicht hoch genug anschlagen, den sittlichen Zustand des sich selbst überlassenen Menschen nicht tief genug herabsetzen zu können meinten. Ihr religiöses Gefühl, fußend auf ein alles Maaß überschreitendes Sünde- und Schuldbewußtsein, und das Bedürfniß der Ruhe des Gewissens und der Heilssicherheit forderten den höchsten und unbedingtesten Ausdruck für die Leistung Christi und die Wirksamkeit seiner Gnade und die Lehre, daß wir durch den Glauben allein, ohne persönliche Mitthätigkeit, durch die stellvertretende Gerechtigkeit Christi, die für uns im Glauben, d. h. im Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes eintritt, gerechtfertigt und unseres Heils gewiß werden. Zu diesen Männern gehörten die Reformatoren; sie glaubten ihrem christlichen Gefühle nicht besser und nicht anders genügen zu können, als wenn sie die menschliche Mitthätigkeit im Heilswerke ausschloßen und jedes menschliche Verdienst läugneten, deßgleichen auch und ganz besonders die Vermittlung der Kirche, jede Intercession der Heiligen, den Ablaß u. dgl. verwarfen.

Mit diesen Ansichten wußten sich die Reformatoren nicht im Gegensatz gegen die ursprüngliche Kirchenlehre; sie waren weit entfernt zu glauben, daß was sie für die christliche Grundwahrheit hielten, seine Begründnng nur in der Schrift und nicht zugleich auch in der kirchlichen Ueberlieferung fände, sie beriefen sich im Gegentheil mit Nachdruck auf die alte Kirche, insbesondere auf ihre Entscheidungen gegen die Pelagianer und auf den hl. Augustin. Andrerseits sprach Luther auch wieder mit Selbstgefühl aus [1]), daß seine Lehre etwas ganz neues, vorher nicht

1) Döllinger, die Reformation 2c. III. 5. Döllinger führt die Stelle aus Luthers Werken (Walch, IX. 492) an: „Diese Aergerniß (die Vermischung — Verbindung — der Werke mit dem Glauben) hat die

dagewesenes sei; und es ist dieß in Bezug auf die Lehre von dem allein rechtfertigenden Glauben, wie er sie faßte, nicht aber in Bezug auf seinen ganzen Standpunct in der Gnadenlehre wahr. Wie man aber auch über den Ursprung der dogmatischen Grundüberzeugungen der Reformatoren denken mag, unbestreitbar ist, daß sie ihnen als Voraussetzungen galten, mit denen man an die Schrifterklärung herantreten müsse, als ὑπόθεσις βιβλική, die sie der Schrifterklärung zu Grund legten und von der sie diese abhängig machten [1]).

Somit wären die Principien, welche die Reformatoren und ihre Anhänger im Anfange ihres Werkes leiteten, den katholischen völlig conform. An der Stelle der Kirche und ihrer Lehrauctorität erscheinen die Personen der Reformatoren, an der Stelle der kirchlichen Tradition die reformatorische Bibelhypothese.

Die orthodoxen protestantischen Theologen heben mit Nachdruck hervor, daß das Schriftprincip, der Grundsatz, aus der Schrift allein sei die christliche Wahrheit abzuleiten, das Wesen des protestantischen Princips nicht allein, also auch nicht vollständig bestimme, vielmehr schließe dieses Princip gewisse inhaltliche christliche Ueberzeugungen ein, die dem Schriftprincip zur Voraussetzung und Grundlage dienen müßten [2]). Es fragt sich aber, ob sich beide

---

reine Lehre des Glaubens vom Anfang her bis auf diesen Tag gehindert. — — Ich weiß Niemand, der davon hat recht urtheilen können, ohne die Apostel, die dazu erwählt waren, daß sie solches rein sollten lehren, und der Lehre einen Grund setzen. Was sonst von Büchern ist (außer der Schrift), darin ist es nicht zu finden, daß nicht Wunder ist, daß es zu unsern Zeiten so untergegangen und erloschen ist."

1) Oben S. 41 Anm. 1.

2) Neander, Dogmengeschichte, II. S. 213 ff. 223.

Principien zur Einheit zusammenschließen, ob das Schriftprincip überhaupt ein anderes, das sog. Materialprincip neben sich dulde?

Gleich die Socinianer, und hierauf alle Rationalisten, verneinen die Frage; und man kann ihnen hierin nur beistimmen. Die Versuche, welche man gemacht hat, die Verträglichkeit des Schriftprincips mit gewissen dogmatischen Voraussetzungen nachzuweisen, sind durchweg mißlungen. Sie verdecken den Widerspruch, den sie nicht heben können. So ist es, um nur eines solchen Versuchs ausdrücklich zu gedenken, augenscheinlich nichts anderes, als der bloße Schein einer Einheit des formalen Princips mit dem materialen, wenn Neander[1]) diese Einheit in dem Satze gefunden haben will: „daß der historische Christus allein Quelle des Heils und der Erkenntniß sei, im Gegensatz gegen die Vermittlung der äußeren Kirche für das Heil und für die Erkenntniß des Heils.“ Wie die That der erlösenden Gnade Gottes der Grund unseres Heils und zugleich die einzig wirkende Ursache unseres Antheils an ihren Wohlthaten ist, ohne daß es hiebei unserer eigenen sittlichen Selbstthätigkeit und der Vermittlung der Kirche bedürfe, so ist uns auch, will Neander sagen, die Heilswahrheit in dem Wort Gottes gegeben, und es bedarf zu ihrer Erkenntniß keiner Tradition, keiner kirchlichen Vermittlung, sie fließt uns vielmehr unmittelbar aus der Quelle selbst zu, aus dem christlichen Geiste, der in den hl. Schriften lebendig ist. Augenscheinlich wird hier lediglich eine Parallele gezogen zwischen dem sog. Materialprincip, der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, und der Erkenntniß der

---

1) A. a. O. S. 214.

Heilswahrheit unmittelbar aus der Schrift, eine Parallele, aus welcher für uns hervorgeht, daß die dogmatische Grundvoraussetzung des Protestantismus in ihrer Art ebenso einseitig und exclusiv ist, als das protestantische Formalprincip. Ueber diese Vergleichung und die dadurch herausgestellte Aehnlichkeit beider Principien führt jener Satz nicht hinaus, und es ist nicht die Spur einer Begründung der Behauptung darin zu erkennen, daß sich jene dogmatische Grundvoraussetzung als die Kernlehre der Schrift, nach welcher diese im Einzelnen auszulegen sei, unbeschadet des Schriftprincips, aufstellen lasse.

Es läßt sich aber im Gegentheil die Unverträglichkeit beider Principien bis zur Evidenz erweisen. Die dogmatische Grundvoraussetzung will aus der Schrift geschöpft [1]), das unmittelbar klare Ergebniß einer unbefangenen Schriftbetrachtung und zugleich die objective Regel aller Schriftauslegung sein, d. h. das Schriftprincip soll nur unter ihrer Voraussetzung gelten und zur Anwendung kommen. Ist dieß nicht die formellste petitio principii? Heppe sagt [2]) — und das müßte man sagen, wenn es überhaupt mit Wahrheit gesagt werden könnte — Luther habe sein Glaubensbewußtsein (seine dogmatische Grundvoraussetzung) nach den Paulinischen und Johanneischen Schriften normirt. Aber wie kam es, daß er sie nach diesen gerade, statt nach der ganzen Schrift normirte? Ist es nicht vielmehr klar, daß sie ihm von vornherein feststand, und ihn bestimmte, an jene Schriften vorzugsweise, ja allein sich zu halten, sie für den rechten Kern und Mark unter allen Büchern zu erklären?

1) Denn eine neue Offenbarung des Paracleten durch die Reformatoren wird nicht behauptet.

2) Dogmatik des deutschen Protestantismus I. 221.

Die Schrift, die ganze Schrift konnte ihm nicht Auctorität bei solcher Scheidung und Trennung derselben sein. Sehen wir aber auch von ihrem Ursprung aus der Schrift ganz ab, so will sie ihrem Inhalt nach als schriftgemäße Wahrheit anerkannt sein, und zwar auf keinen äußern Grund hin, wie Tradition und kirchliche Auctorität, sondern vermöge ihres innern Verhältnisses und Zusammenhangs mit dem Schriftinhalt selbst. Wir wollen hier nicht das kaum angeführte Argument wiederholen und sagen: sie kann nicht schriftgemäß sein, wenn der größere Theil der hl. Schrift ihr — erklärtermaaßen — nicht gemäß ist und keine „rechte evangelische Art" hat. Aber wir fragen: wenn die Socinianer und die ganze Phalanx des Rationalismus, wenn die weitaus überwiegende Mehrzahl jetziger protestantischer Theologen jene Grundüberzeugung der Reformatoren, die man zum Materialprincip des Protestantismus stempeln will, die Lehren von dem gänzlichen Verderben der menschlichen Natur und der Erlösung durch die stellvertretende That und Gerechtigkeit Christi als nicht schriftgemäß, und folglich als nicht wahr erkennen, gehören sie dem protestantischen Bekenntnisse an und können sie als ächte „evangelische Christen" gelten? Mit formellem Rechte gewiß, aber mit materiellem nicht, wird man sagen. Welch ein Zwiespalt im Wesen des Protestantismus [1])!

Es ist also klar, daß sich das Schriftprincip mit keiner

---

1) In ähnlicher Weise sind die sog. Protest-Protestanten, die von keinerlei Kirchenthum, also auch von keinem Lutherthum etwas wissen wollen, formell ganz im Recht; denn alles specifische Kirchenthum ist von den Reformatoren abgeschafft, und keine andere formelle Autorität als die der Bibel übrig gelassen worden.

dogmatischen Voraussetzung verträgt. Es macht schlechthin Alles von sich abhängig und ist seiner Natur nach ein ausschließendes Princip; es unterwirft jeden Satz, und wäre er auch buchstäblich aus der Schrift genommen (was das reformatorische Materialprincip nicht ist, weil es den Satz Röm. 3, 28 durch Einschiebung des Wörtchens „allein" zu einem absolut exclusiven macht), dem auf die Schriftforschung gestützten Urtheile, und zwar nicht irgend eines Einzelnen, und wäre er selbst Luther, sondern dem Urtheile Aller und eines Jeden in gleicher Weise. Die Ausschließung irgend einer auf die Schrift sich begründenden Ansicht über den Inhalt des Evangeliums könnte nur durch das Ansehen der Reformatoren, oder durch die Auctorität der Bekenntnißschriften, d. h. nur durch eine förmliche Anerkennung des katholischen Standpunctes und Princips begründet werden.

Läßt man aber dem Formalprincip seine ungeschmälerte Geltung — und man muß sie ihm ungeschmälert lassen, wenn man es überhaupt gelten lassen will, — so ist es mit dem Christenthum als einer positiven Religion, mit seiner Wahrheit als einer absolut göttlichen und mit der Einheit und Gemeinschaft im Glauben zu Ende; so tritt an die Stelle des Christenthums in letzter Consequenz des Gedankens der pantheistische Cultus des menschlichen Geistes, an die Stelle der geoffenbarten göttlichen Wahrheit die menschliche Vernunfteinsicht als absolute Erkenntniß und an die Stelle der hl. Schrift und der Auctorität der Kirche die Autonomie des menschlichen Denkens. Mit Einem Worte also, das protestantische Formalprincip bedeutet die Auflösung des Christenthums durch die Negation der Kirche. „Jeder, der nicht der Kirche glaubt,

folgt einem Menschen, und zwar entweder einem Andern oder sich selbst. Der Besitz der hl. Schrift macht hierin keinen Unterschied, da ihre Auslegung immer wieder entweder das eigene oder das Werk eines Andern ist. Außer der Kirche gibt es daher keinen Glauben; die Kirche hat nicht bloß den wahren Glauben, sondern überhaupt den Glauben" [1]).

Aber die „freie Forschung," hat sie gar keine Berechtigung, und das „Bedürfniß der Freiheit der Vernunft von dem Joche der Autorität," soll ihm gar keine Rechnung getragen, keinerlei Befriedigung gewährt werden? Oder wo finden sie ihre Stelle, und welches sind die Grenzen, innerhalb deren sie sich zu bewegen haben? Weitaussehende Fragen, die, wenn wir sie auch nicht umständlich beantworten, doch nicht ganz unbeantwortet bleiben dürfen. —

Auf dem Gebiete der positiven Religion und Theologie kann die Forschung nicht principiell frei und nicht völlig unbeschränkt sein, weil sie an die ihr gegebene Wahrheit gebunden ist. Aber sie ist nur deßhalb an sie gebunden, weil sie die höhere, eine extensiv und intensiv vollkommenere Wahrheit ist im Vergleich mit derjenigen, die dem menschlichen Geist in seiner Vernunft und durch sie zugänglich ist. Einer solchen Wahrheit sich unterwerfen, kann nicht unvernünftig und kein Verlust für den menschlichen Geist sein; der Geist kann unter dem Gehorsam des Glaubens nicht unfrei, und in der ihm naturgemäßen Bethätigung und Entwicklung nicht gehemmt sein, vielmehr muß er sich auf eine höhere Stufe gehoben und in seiner auf Gott und die göttlichen Dinge gerichteten Thätigkeit

---

1) Radowitz, neue Gespräche. I. S. 53.

erleichtert und gefördert fühlen. Christus der Herr sagte zu denen, welche an ihn glaubten: Wofern ihr in meiner Lehre — im Glauben — beharret, so seid ihr in Wahrheit meine Schüler, und ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen (Joh. 8, 31 f.).

Indessen wollen Jene, die das Bedürfniß der Freiheit der Vernunft von dem Joche der Autorität geltend machen, darunter nicht die Autorität des göttlichen Wortes, sondern die der kirchlichen Lehre und Ordnung verstanden, und sich nur ein unmittelbares, von jeder menschlichen Autorität freies und unabhängiges Verhältniß zu ihr, d. h. zur Bibel bewahrt wissen. Als ob dieß nicht in nächster Folge eine Auflehnung gegen die göttliche Wahrheit und die Autorität des Wortes Gottes wäre! Das Wort Gottes ist freilich die höchste, die allein absolute Autorität, der die Kirche so gut unterworfen ist, als jeder Einzelne. Die Kirche hat und beansprucht keine absolute Autorität, wie sie keine ihr eigene Wahrheit hat und beansprucht; sie empfängt die Wahrheit, ihre Autorität und Alles, was sie hat, von Christus durch die Apostel. Was die Kirche lehrt, ist nicht deßhalb wahr, weil sie es lehrt, sondern weil es wahr ist, deßhalb lehrt sie es [1]. Das Wort Gottes bedarf keiner

---

1) Daß die Kirche ihre Lehrautorität nicht als eine absolute betrachtet, noch, wie ihr die Partheiverblendung vorwirft, sich über das Wort Gottes oder auch nur über die Bibel erhebt, dafür liegt der Beweis klar und unzweideutig vor aller Augen. Die Kirche beruft sich nämlich bei allen ihren Lehrentscheidungen in erster Linie auf den ihr überlieferten Glauben, nicht aber einfach auf ihre Lehrautorität als absolut entscheidende Instanz. Deßgleichen beruft sie sich auf die hl. Schriften und die Auslegung derselben, wie sie im Zusammenhang mit der durch das lebendige Wort überlieferten Lehre

Stütze, auch nicht der der Kirche, aber wir bedürfen des Zeugnisses der Kirche, um in den sichern Vollbesitz desselben zu kommen [1]). Auch die hl. Schrift bedarf keiner Stütze, aber sie bedarf der Auslegung, und wir bedürfen der kirchlichen Auslegung, damit sie uns eine Quelle der Wahrheit sei [2]), und nicht zur Quelle der Verirrung werde, wie das göttliche Gesetz, das an sich gut und heilig ist, dem sündhaften Menschen die unschuldige Veranlassung

von den Aposteln her sich gebildet hat. Sie ordnet sich also dem Worte Gottes durch die Propheten und Apostel absolut unter; und wenn sie sich als die allein berechtigte, weil allein unfehlbar befähigte Auslegerin der hl. Schriften betrachtet, so gibt sie sich zu derselben noch nicht einmal jene souveräne Stellung, die der Individualismus sich anmaßt, wenn er jedem Einzelnen ihre Auslegung freigibt, ohne ihn an die Lehrüberlieferung, die Glaubensregel, zu binden. Solche Leute erheben sich in der That über das Wort Gottes, sofern sie ihre eigene subjective Vernunft zur souveränen Auslegerin der hl. Schrift machen.

1) *Gotti* de verit. relig. christ. tract. 3. c. 7. §. 2. Verbum quidem dei non eget verbo ecclesiae, egemus tamen nos testimonio et verbo ecclesiae, ut certi simus, illud quod nobis tanquam verbum dei proponitur, esse revera verbum dei, et non hominis; neque hoc est, ut ajunt acatholici, verbum dei a verbo hominis recipere approbationem, sed potius testimonio ecclesiae, in hisce non ex se, sed ex verbo dei infallibilis, cognitionem nostram et fidem confirmari, quod hoc sit verbum dei et genuinus ejus sensus. Vgl. *Melch. Canus* loc. theol. lib. II. c. 6. *Bellarmin.* controv. disp. de verbo dei lib. III. c. 10 resp. ad. arg. 14. lib. IV. c. 9. *Muratori* de ingeniorum moderat. I. c. 19.

2) Hier wäre der Ort, über die Vorsichtsmaßregeln zu sprechen, zu welchen die Kirche sich durch die Uebersetzungen der hl. Schrift in die Landessprachen zeitweilig veranlaßt sah, die man als Bibelverbote zu bezeichnen pflegt. Wir verweisen Kürze halber auf das Freiburger Kirchenlexikon Bd. I. S. 930 ff. Bd. XII. S. 1210 ff. und die Abhandlung von Dr. Welte über das Bibellesen in der Volkssprache in der theol. Quartalschrift. 1848. S. 1 ff.

der Uebertretungen wird. (Röm. 7.) Wird die Schrift der individuellen Auslegung preisgegeben, so wird das Wort Gottes, das sie enthält, auf dem Wege dieser Auslegung vermenschlicht, in das Wirrsal menschlicher Meinungen und Leidenschaften hineingezogen. Sich der Bibel unterwerfen, aber mit Ausschluß jeder autoritativen Vermittlung, heißt in der That sich von jeder Autorität emancipiren, nur sich selbst anerkennen, die absolute Autonomie der menschlichen Vernunft und des menschlichen Denkens proclamiren.

Der religiöse Geist überhaupt, ganz besonders aber der universalistische christliche Geist zielt auf die Vereininigung der Menschen im Glauben und in der Gottesverehrung, auf das religiöse Gemeinschaftsleben ab. Diesem hat sich der individuelle Geist zu unterwerfen, denn es ist das höhere Princip, d. h. er hat sich ihm anzuschließen und einzuordnen, um nach den Gesetzen der Gemeinschaft sein individuelles Leben zu reguliren. Diese Forderung findet auf allen Gebieten des socialen Lebens ihre thatsächliche Anerkennung, und zwar überall aus dem gleichen Grunde, dem des Interesses des Individuums selbst, das durch seine Unterordnung unter ein Ganzes auf eine höhere Stufe der Kraft und Wirksamkeit gehoben wird. Insbesondere sind es die christlichen Confessionen, welche insgesammt und ohne Ausnahme von dieser Forderung ausgehen, nur daß sie freilich in ihrer Anwendung und Begründung gar sehr von einander abweichen. Ihr steht entgegen die Forderung der absoluten Freiheit des Subjects, der absoluten Autonomie der individuellen Vernunft. Es ist dieß der Standpunkt des einseitigsten, abstractesten Rationalismus, dem Nominalismus auf dem Gebiete der Metaphysik analog,

der die höhere Realität und Wahrheit nicht in dem Absoluten, in den allgemeinen Ideen, sondern in den Einzeldingen und in der empirischen Erkenntniß derselben erblickt. Das Princip, welches eine religiöse Gemeinschaft zusammenhalten und beherrschen soll, darf aber kein subjectiv willkürliches, sondern muß ein objectiv gegebenes und wahres, aus dem Wesen der Religion und ihrer Entwicklung hervorgehendes, und zugleich ein solches sein, das dem Individuum innerhalb der durch das Interesse der Einheit und Allgemeinheit schlechthin bedingten Gränzen freien Spielraum im Denken und Handeln gewährt.

Als dieß objectiv wahre Princip muß es sich dem, der auf dem Standpunkt der Reflexion über sein religiös-kirchliches Verhältniß nachdenkt, bewähren. Und hier, auf dem Standpunkte der denkenden Erkenntniß und wissenschaftlichen Untersuchung ist es vor Allem die hl. Schrift, und sind es sodann die daran sich anschließenden kirchlichen Schriftwerke in Betreff der Entstehung der Kirche auf den apostolischen Grundlagen und der Entwicklung ihrer Lehre, ihres Cultus und ihrer Verfassung im Fortgange der Zeit, die ihm die Anhaltspunkte liefern; denn die Kirche selbst behauptet die Uebereinstimmung ihrer Lehre mit der hl. Schrift, und ihren Cult und ihre Verfassung als solche, die in dem apostolischen Christenthum grundgelegt sind, und als eine zeitgemäß fortgeschrittene, dabei aber in unwandelbarer, wesentlicher Uebereinstimmung mit den apostolischen Grundlagen gebliebene Entwicklung des ursprünglich Gegebenen. Namentlich kann er in Bezug auf die hl. Schriften, ohne den Standpunkt seines kirchlichen Glaubens zu verlassen, von dem Principe ausgehen: daß Alles wahr sei, was in ihnen enthalten ist, und Nichts wahr sein

könne, was ihnen widerspricht [1]); und so sieht er sich, wofern er nur selbst den christlichen Geist hat und innerlich und wahrhaft mit der Kirche verbunden ist, in den Stand gesetzt, nicht nur einerseits sich selbst von der Wahrheit und Festigkeit des Princips und Wesens der Kirche zu überzeugen, sondern auch andererseits, so viel an ihm ist, dem „Eindringen eines unchristlichen Geistes in die Kirche" zu wehren, sowie auf Entfernung eingerissener „Uebelstände und Mißbräuche" hinzuwirken [2]). Mehr aber und Anderes verträgt sich mit der Gliedschaft der Kirche nicht. Auch hier, in den Untersuchungen über die formalen Principien der Kirche, muß der Grundsatz der **fides quaerens intellectum** zur Anwendung kommen und in ungeschwächter Kraft bleiben. Wer über die durch diesen Grundsatz in seiner Anwendung auf diese Principien gesteckten Gränzen hinaus- und bis zu der Behauptung fortgeht oder sie zum Ausgangspunkte seiner Untersuchungen nimmt: daß nichts als wahr und gültig angenommen werden dürfe, wofern es nicht aus der Bibel nachgewiesen werden könne; und somit den Satz aufstellt, daß Alles, was die Kirche als christliche Wahrheit von jeher ausgesprochen und in der Gegenwart festhält, daß folglich die ganze Entwicklung des Christenthums erst durch Vergleichung mit der Schrift und durch historische Kritik bewahrheitet werden müsse: der hat den Standpunkt der Kirche verlassen und steht nicht bloß außer ihr, sondern auch in Opposition gegen sie. Die Reformation hat diesen Weg genommen und damit ihre

1) Vgl. S. 44. Anm. 1.

2) Vgl. Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, I. S. 116 ff. 291 f.

ursprünglichen, an sich berechtigten Ziele übersprungen. Das heißt nicht mehr das Princip und Wesen der Kirche untersuchen, um sie sich wissenschaftlich zu bewähren, d. i. vom credere zum intelligere fortgehen, sondern sie umstoßen und der Kirche den Gehorsam aufsagen; es heißt weiter, die ganze Entwicklung des Christenthums als eine dem Geiste Christi gemäße läugnen und alles auf den Standpunkt der unmittelbaren Bibelauslegung zurückführen, ein Standpunkt, der formell derselbe ist mit demjenigen, den die Juden gegen das Christenthum eingenommen und gegenüber von welchem Christus seine göttliche Sendung und Beglaubigung in die Wagschale gelegt hat (Joh. 5, 31 ff.)[1]; es heißt mit einem Worte, der Kirche den Geist Christi ab- und sich selbst ihn in aller Bescheidenheit zusprechen.

Diese zu dem Christenthum und der Kirche von der Reformation eingenommene Stellung hat etwas Scheinbares durch das Hereinspielen des berechtigten Standpunktes der Wissenschaft. Die Wissenschaft hat, wie wir gezeigt, allerdings jene Vergleichung des Bestehenden mit der Lehre der h. Schrift und die historisch-kritischen Untersuchungen über die Entwicklung des Christenthums in der Kirche anzustellen, eine Aufgabe, der sich die katholische Theologie nicht entzieht, der sie sich vielmehr als zu ihrem Wesen gehörig immer unterzogen hat, indem sie den Schrift- und Traditionsbeweis führt. Die Kirche selbst und ihre Organe haben gleichfalls zu allen Zeiten sich auf die Tradition und die h. Schrift berufen und das Schriftstudium insbesondere als eine Quelle der tiefern Erkenntniß der Wahrheit empfohlen. Aber ein anderes ist der Standpunkt der Erkennt-

1) Wir werden darauf im zweiten Artikel zurückkommen.

niß und Wissenschaft, und ein anderes der Standpunkt des unmittelbaren Glaubens und der thatsächlichen, durch den kirchlichen Unterricht und die Taufe vermittelten Angehörigkeit an die kirchliche Gemeinschaft und des Lebens in ihr nach der in derselben bestehenden Ordnung und Regel. Der Glaube ist die Voraussetzung und Grundlage des Wissens, und die thatsächliche Stellung des Subjects zum Christenthum und der Kirche bezeichnet den Standpunkt, von dem sein Denken und Handeln auszugehen hat. An und für sich verhält sich das Subject frei selbst zum Christenthum, wie zu den kirchlichen Gemeinschaften, und diesem Verhältniß entspricht die „freie Forschung" und das „Gefühl des „Bedürfnisses der Freiheit der Vernunft von dem Joche der Auctorität". Indessen wird naturnothwendig jeder individuelle Geist von irgend einem objectiven Centrum angezogen und innerhalb der Sphäre desselben gehalten. Außer dem Christenthum gibt es ein Juden- und Heidenthum und außer dem Himmel eine Hölle für die, welchen das Himmelreich nicht zusagt!

Wenn die Reformation den Boden der Kirche verlassen, ihr Princip und Wesen in Frage gestellt und verworfen hat, so war mit diesem ersten Schritte, weil er blos aufräumender, negirender Art ist, noch nichts gethan; es mußte ein positives und objectives Princip aufgestellt werden, um die Lücke auszufüllen, die durch die Negation der katholischen Kirche für sie entstanden war, und das Bedürfniß des religiösen Geistes nach einem Gemeinschaftsleben im Glauben und in der Gottesverehrung zu befriedigen. Denn ohne ein solches Princip, durch welches die individuellen subjectiven Geister angezogen und zusammengehalten werden, verfällt jede Reformation der Kirche dem Christia-

nismus vagus, wo jeder nach seiner Façon selig zu werden Anspruch macht. Aber was bietet sich dazu dar? Die Bibel kann dieses Princip für sich allein, wie gezeigt, nicht sein. Die Subjectivität der Reformatoren? Dann allerdings, wenn man ihnen eine göttliche Auctorität beilegen, wenn man sie als „heilige Gottesmänner“ im Sinne von 2. Petri 1, 21., d. h. als göttlich inspirirt betrachten könnte. Dann wäre mit ihnen das johanneische Zeitalter, das des h. Geistes angebrochen, das nach der Weissagung des Abtes Joachim von Floris auf das Reich des Vaters im alten, und das des Sohnes im neuen Testament als das dritte und letzte folgen soll. Oder die dogmatische Grundvoraussetzung, die Lehre der Reformatoren von der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben allein? So wollen es die positiven Richtungen des Protestantismus von jeher. Aber es gibt keinen großartigeren Beweis der Schriftwidrigkeit dieser Lehre, als die Art und Weise, wie Luther selbst von ihr aus die h. Schriften auseinander zu reißen sich genöthigt sah (ob. S. 41. A. 1.).

Endlich ist noch die letzte der im Eingang aufgestellten kirchlichen Bestimmungen kurz zu begründen.

Das protestantische Schriftprincip setzt die Bibel als h. Schrift, d. h. den Glauben voraus, daß die in den Canon aufgenommenen Schriften des alten und neuen Testaments heilige, vom göttlichen Geist inspirirte Schriften und daher Quellen der göttlich geoffenbarten Wahrheit seien. Diese Voraussetzung darf als solche nicht stehen bleiben, der ihr entsprechende Glaube muß seine objective Begründung finden. Wir unsererseits glauben an die Göttlichkeit der im Bibelcanon enthaltenen Schriften auf das fortlaufende traditionelle Zeugniß und die Lehrauctorität der Kirche hin; wir

sagen mit dem h. Augustin [1]: **Evangelio non crederem, nisi me commoveret ecclesiae catholicae auctoritas.** Der Protestant dagegen hat, weil er die Ueberlieferung und Lehrauctorität der Kirche verwirft, gar keinen objectiven Grund für seinen Glauben an die Bibel als heil. Schrift. Denn wenn er diesen Glauben auf das Zeugniß des heil. Geistes in seinem Innern stützt, so beweist dieses Nichts, weil für das Vorhandensein des Zeugen lediglich das subjective Gefühl und die Aussage dessen, der sein Zeugniß vernommen haben will, Bürgschaft leistet. Es ist also im Grunde der eigene Geist, auf welchen der Protestant seinen Glauben an die Göttlichkeit der Bibel stützt, wie es seine eigene Einsicht ist, mit der er den Sinn der Bibel erforscht, wenn er diesen Sinn weder aus der Tradition schöpfen, noch der lehrenden Kirche verdanken will. Denn die unmittelbare Erleuchtung, der sich die Zwickauer Propheten und die protestantischen Mystiker überhaupt rühmten, ist nichts als eine Selbsttäuschung auch nach dem Urtheil der Reformatoren und der orthodoxen protestantischen Theologen; die übernatürliche Perspicuität der Schrift aber kraft des ihrem Buchstaben angeblich einwohnenden göttlichen Geistes, diese Eigenschaft der Schrift, auf welche sich die Reformatoren und ihre Anhänger beriefen, ist eine leere, durch nichts zu begründende Voraussetzung. Zwar beruft man sich ferner zur Beglaubigung der Bibel als h. Schrift auf das äußere Zeugniß der ältesten Kirche, allein da diesem Zeugnisse dem eingenommenen kirchenfeindlichen Standpunkte gemäß nur ein historischer Werth beigelegt werden kann, so kann es auch nur als ein subsidiärer Beweis, als ein zur Bestätigung

1) **Contr. epist. fund. c. 5.**

des zuerst aufgestellten Grundes herbeigerufenes Zeugniß betrachtet werden. Endlich soll der Glaube an die Göttlichkeit der hl. Schriften auf die Wunder und Zeichen begründet werden, welche die Verfasser der h. Bücher verrichtet haben und wodurch Gott selbst ihren prophetischen und apostolischen Charakter beglaubigt habe [1]). Aber wer beglaubigt denn die Thatsache solcher Wunder; wer weiß auch nur von Wundern bei den meisten Verfassern der h. Bücher? Verfasser, die wir zum Theil gar nicht kennen, also auch nichts von ihnen wissen können? Es ist somit über jeden Zweifel erhaben, der Glaube an die Göttlichkeit der in der Bibel enthaltenen Bücher hat gar keinen sichern objectiven Grund, außer in der kirchlichen Ueberlieferung und in der kirchlichen Lehrauctorität.

Wie unsicher und schwankend der Boden ist, auf dem sich der Protestantismus gegenüber den Fragen von der Canonicität der biblischen Schriften und der Göttlichkeit ihres Inhaltes bewegt, zeigt sich denn auch in der Willkür und Unsicherheit, mit der er den Bibelcanon begränzt [2]). Zuerst scheidet er ohne hinlänglichen Grund die s. g. deuterocanonischen Bücher von dem Canon des alten Testaments aus, sodann verwirft er im neuen Testament die Apokalypse und den zweiten und dritten Brief des Johannes; einzelne gehen noch weiter, indem sie zugleich den zweiten Brief Petri und die Briefe Jakobi und Judä verwerfen [3]). Das hiebei zu Grund liegende Urtheil ist hauptsächlich durch das sog.

1) Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert. I. 208, 213 ff.

2) Das Verfahren Luthers in dieser Fundamentalfrage haben wir oben S. 41 Anm. 1. beleuchtet.

3) Heppe, a. a. O.

Materialprincip, die dogmatische Grundvoraussetzung der Reformatoren bestimmt; anderentheils bezieht es sich auf historische Gründe und ist nach dieser Seite wissenschaftlicher Art. Später nahm der Rationalismus die Untersuchungen über den Canon auf und es ist bekannt, wie weit er im Aufräumen durch seine „äußeren und inneren Gründe“ fortgerissen wurde. Wie Heuschrecken haben sich diese Kritiker auf das neue Testament geworfen und den ganzen Baum der h. Literatur bis auf wenige Aeste angefressen und zerstört.

So hat das Schriftprincip mit der fast gänzlichen Vernichtung der Schrift geendet, und man kann nicht sagen bloß zufälliger Weise, sondern vermöge der innern Natur dieses Princips.

2.

Politische und religiöse Zustände des Judenthums in den letzten Jahrhunderten vor Christus.

Von Prof. Dr. Himpel.

Der Erwägung, welcher Gegenstand aus meiner Fachwissenschaft für einen öffentlichen Vortrag nicht ganz ungeeignet sein könnte, legte sich jener Zeitraum der jüdischen Geschichte nahe, der vergleichsweise arm an äußern Ereignissen durch größere geistige Bewegungen Ersatz bot und an seinem Abschluß aus der von der Welt in sich gesammelten Stille und Unbeachtetheit der Nation das Christenthum nach seiner irdischen Seite gezeugt und damit für immer der Geschichte ihre göttliche Trieb- und Bewegungskraft eingeboren hat. Es ist dieß mehr als ein halbes Jahrtausend, im Ganzen wenig bekannt und geschildert, weil ächte Quellen für seine Geschichte nur spärlich fließen und nicht selten zu ihnen durch das Gestrüppe späterer Gelehrsamkeit oder durch ein weites Gebiet ausschmückender Sage Bahn gelegt werden muß. Die Geschichte des Judenthums wird in der Hauptsache gewöhnlich mit dem babylonischen Exil für beendigt angesehen und was später noch folgt, die Rückkehr aus dem Exil, die kurze makkabäische Periode und die der idumäischen Herrschaft als Anhängsel

betrachtet, für welche das erschütternde Drama vom Untergang der Nation durch die Römer den Schlußpunct bildet. Diese sind nun allerdings Hauptthatsachen des ganzen Zeitraums, aber er birgt in sich auch eine rege und vielseitige geistige Thätigkeit, entwickelt in Aegypten und angrenzenden Ländern neue bedeutungsvolle Zustände und in gewisser Weise ist, so seltsam es lautet, erst in diesem Zeitraum die Nation zum vollen Bewußtsein ihrer religiösen Grundlagen gekommen und hat sich auf ihnen aufzubauen angefangen, nachdem sie ihre Geschlossenheit und einheitliche nationale Existenz gebrochen sah. — Ein Jahrtausend vorher, zu einer Zeit, wo in Indien die brahmanischen Arier nach Eroberung des Landes und Unterjochung chamitischer Ureinwohner eben begonnen hatten, japhetidische Herrschaft und Cultur zu begründen, wo Vorderasien schon der Schauplatz großer Völkerkämpfe zwischen Aegypten und Assyrien gewesen, über Osteuropa aber erst von früh gereiften Kleinasiatischen Culturvölkern, herüber die Dämmerung aufzog, — damals ist durch Moses im israelitischen Volk der Keim des geoffenbarten Gottesbewußtseins, den Abraham gelegt hatte, neu geweckt und auf dieser Grundlage der nationale Bestand Israels aufgebaut worden. Moses hat in göttlichem Auftrag das religiöse Bewußtsein des Volkes an das Gesetz gewiesen, um durch dieses Geist und Gewissen des Volkes gegen gefährliche Contakte mit dem Heidenthum sicher zu stellen. Aber weder ihm, noch der Reihe gottbegeisterter Männer nach ihm, die republikanische und die Königszeit hindurch gelang es, das Volk auf seiner religiösen Grundlage des geoffenbarten Gesetzes zu erhalten: das Gesetz wohl gebot und verbot, die Propheten warnten und drohten den Untergang: die ungebrochene sündhafte

Natur des Volkes war stärker als Gesetz und Propheten, sie zog den Götzendienst herüber zu sich und löste sich so sehr vom Grunde ihres wirklichen Bestandes, daß Gesetz und Heiligthum wie fremde Mächte ihr gegenüberstanden und jenes kurze Zeit vor dem Fall der Herrschaft unbeachtet und ungekannt im Tempel lag (2 Kön. 22) und selbst noch im Exil das Volk sein Unglück nicht dem Abfall von dem Gotte, der es zum Erstgebornen unter den Völkern gemacht und großgezogen, sondern dem Abfall von der Himmelskönigin zuschrieb, deren Dienst es auf kurze Zeit gegen den Jehovah's ausgetauscht hatte [1]). So ist bis zum zweiten Exil das Volk nur selten seiner Bestimmung treu geblieben; statt sich abzuschließen, strebte es hinaus über seine geistigen Grenzmarken und büßte seine Buhlerei mit dem Heidenthum durch seinen Untergang.

Dieselben Mächte, zu denen der Trieb seiner Natur es hinüberzog, deren Freundschaft und Ideenkreisen es sich hingab, mußten seine wahre Bestimmung, die es preisgegeben, an ihm selbst rächen, und nie ist eine Rache schärfer und zugleich erfolgreicher vollzogen worden: der Staat ging unter, aber die geistige Wurzel, aus der er hervorgewachsen,

---

1) Jer. 44, 16 ff. antworteten die Exilirten in Aegypten dem Jeremia, der sie zum Jehovahdienst zu bekehren suchte: Was du zu uns im Namen Gottes sprichst, darin gehorchen wir dir nicht; sondern thun wollen wir Alles, was unser Mund ausgesprochen, zu räuchern der Königin des Himmels und ihr Trankopfer zu bringen, wie wir, unsre Väter, unsre Könige und Obersten gethan in den Städten Juda's und auf den Straßen Jerusalems, da wir noch Brod genug hatten, glücklich waren und kein Unglück sahen. Seit wir aber unterließen, der Königin des Himmels zu räuchern und ihr Trankopfer zu bringen, leiden wir Mangel an allem und kommen durch Schwert und Hunger um.

und die höhere Bestimmung, das ganze Geistesleben, welches bis dahin auf der Grundlage des göttlichen Gesetzes gewonnen war, blieb bestehen: vielmehr blieb es nicht bloß, sondern trat jetzt erst in volle Wirksamkeit, die Nation mußte irdisch zerfallen und untergehen, damit sie ihren höhern Beruf tiefer und allgemeiner erfasse; der Bau des Staatswesens mußte in sich zusammenstürzen, damit das geistige Gebäude, das bis dahin nur im Wort des Gesetzes und der Propheten existirte, sich erhebe und alle Einzelnen in der Zerstreuung unter sich sammeln konnte. Das Gesetz und der Glaube an Einen Gott wird also erst zur Wahrheit und zum Eigenthum des Volkes, ergreift mit ganzer Macht jeden Einzelnen erst, seit das Volk als solches nicht mehr existirt. Die Entschlüsse und Gedanken, welche in der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer im Geist der mißhandelten Nation nach langem Schlummer wachgerufen wurden, hat das Exil durch Furcht und Hoffnung, Reueschmerz und sehnsüchtige Freude großgezogen, und als Cyrus nicht zwar die Wiederherstellung der alten Landesregierung, aber doch die des Gottesdienstes in der Heimath gestattet, gieng allerdings nur ein kleiner Theil der Verbannten zurück, aber der größere, welcher blieb, umfaßte mit nicht geringerer Inbrunst im Glauben das gemeinsame Heiligthum, und die väterliche Religion, die erst theuer wurde, als man kein Vaterland mehr hatte. Das zerrissene Volk fühlte sich wieder als ein Ganzes, aber nicht in politisch nationalem Sinn, sondern im Heiligthum, nach welchem es alle Geister, auch in fernen Ländern, hinzog. Diese Gesinnung hatte so wenig eigentlich nationales Gepräge, daß Cyrus und die persische Herrschaft als von Gott gesandt willig hin-

genommen und sogar über einer der Pforten des neuen Tempels ein Bild der Stadt Susa angebracht wurde.

Die uralten Sitten des Hauses und der Familie, Beschneidung, der Unterschied von Reinem und Unreinem, Speiseverbote, schloßen das Volk auch in seiner Zerstreutheit geistig zusammen und bildeten nun gegen Versuchungen des Götzenthums eine Schutzwehr, die nicht mehr leicht verachtet wurde. Das Volk flößt sogar durch seine Religion und seine Thätigkeit auch in bürgerlichen Dingen den Heiden Interesse und freundliche Theilnahme ein: bei Nebukadnezar finden wir nach der Gewährschaft Daniels eine Anzahl vornehmer jüdischer Jünglinge in Hofdiensten, Daniel selbst bis in die Zeit des Cyrus mit einem hohen Staatsamt betraut. Sie blieben alle ihren Religionsbräuchen treu und errangen für ihr Volk in Babylonien durch ein Achtung und Bewunderung auch den Feinden abnöthigendes Benehmen freie Religionsübung. Ohne Zweifel lagen sie dieser in eigenen Versammlungshäusern ob, deren Nichterwähnung gerade ein Grund für schon längeres Vorhandensein derselben ist und lasen dort aus dem Gesetzbuch und einzelnen prophetischen Schriften. So lebte das Volk, unbefriedigt zwar durch die Gegenwart und nach Gott ausschauend, der ihm allein ein Retter erstehen konnte, aber doch durch neue Propheten, wie Ezechiel, in seinen Hoffnungen gekräftigt und in dem Völkergewirre, in das sie geworfen worden, nach und nach zur reinern Gotteserkenntniß vordringend. Dieß gilt auch von den früher durch Salmanassar Exilirten, den Israeliten vom Nordreich, für die Ezechiel ebenfalls den Wiedereintritt ins hergestellte Reich erschaut, die also schon deßwegen nicht im Heidenthum untergegangen sein können, unter dem sie vielmehr ein, wenngleich vom Götzenthum

nicht ganz unberührt gebliebenes, Ferment für die wahre Gotteserkenntniß wurden.

Unter den großen Bewegungen, die im persischen Reich durch die hellenischen Freiheitskämpfe mit Beginn des 5. Jahrhunderts hervorgerufen wurden, verschwindet das jüdische Gemeinwesen, das auch seine unfreiwilligen Kämpfer gegen hellenischen Freiheitsmuth und Geist zu stellen hatte, und es scheint die allgemeine Erschlaffung, in die das Reich verfiel, auf diesen Theil ebenfalls nicht ohne Wirkung geblieben zu sein, denn auch zwei Menschenalter später unter Esra und König Artaxerxes gewinnt zwar das jüdische Gemeinwesen eine festere Gestalt, und eine Menge Bestimmungen des neben dem geschriebenen entstandenen mündlichen Gesetzes, wie sie der babylonische Talmud enthält, müssen schon in dieser Zeit entstanden sein; aber an eine vollkommene Wiederholung der mosaischen Ordnungen wurde nicht gedacht. — Bei den durchgreifenden Veränderungen in allen äußern Verhältnissen und unter der persischen Paschaherrschaft mußte es genügen, daß der Geist der mosaischen Lehre das Leben durchdringe, den Götzendienst ferne halte und für Reinerhaltung der Geschlechter erfolgreich sich bethätige. Dennoch wirkte Esra höchst bedeutend dadurch, daß durch seine Bemühungen um die Sammlung des heiligen Schriftthums die Kenntniß desselben Volkssache wurde. Diese Umwandlung der Volkszustände durch Esra erhielt sich im folgenden Jahrhundert unter großen Drangsalen. Seit Ende des Prophetenthums bis in die syrisch griechische Periode knüpfte sich aller Fortschritt im geistigen und sittlichen Leben an die durch Esra gegründete große Synagoge, — כְּנֶסֶת הַגְּדֹלָה — deren gesetzkundige und erfahrungsreiche Männer eine Wirksam-

keit weit über die Grenzen Judäa's hinaus entfalteten; und so richtig müssen sie die Bedürfnisse des Lebens erkannt und zu regeln verstanden haben, daß das sie hochehrende Wort aufkam: die Aussprüche der Sopherim, der Gesetzeskundigen, seien wichtiger als die der Thora, des mosaischen Gesetzes. Damit sollte dieses nicht geringer angesehen sein, sondern nur der hohe Werth einer zeitgemäßen Auslegung und Accommodation desselben betont werden. Nicht minder ehrt es jene Männer, die durch eine rastlose Thätigkeit und kluge Beurtheilung und Benützung aller öffentlichen Vorkommnisse sich dem Volke unentbehrlich machten, daß sie, um das alte geschriebene Gesetz in unverkümmertem Andenken zu erhalten, selbst keine Schriftdenkmale hinterließen. Sie opferten sogar das Andenken ihrer Namen der heiligen Sache, der sie dienten.

Die politische Gemeinde der Juden erblicken wir aber in kaum geringerer Erschlaffung, als alle übrigen Theile des Perserreiches. Bis auf Alexander den Großen ist nichts Namhaftes berichtet außer einem Ereigniß, das dunkle Schatten auf die Zustände der Gemeinde wirft, ein Brudermord vom Hohenpriester verübt, eine That, die weder den persischen Satrapen zum Einschreiten veranlaßte, noch beim Volk irgend eine Aufregung hervorrief. Man blieb kalt und theilnahmlos allen Ereignissen gegenüber, ließ sie vorübergehen, ohne sie nur einer Aufzeichnung zu würdigen. Der persische Satrap verkaufte für seinen Herrn die Aemter, besonders das Hohenpriesteramt, um Geld, und das Volk und seine Leiter zogen sich immer mehr aufs ausschließlich religiöse Gebiet zurück.

Mit Alexander dem Großen beginnt eine Zeit neuer Entwicklung, die das Judenthum später sogar auf ganz

ungeahnte Bahnen führte. Auch die jüdische Sage hat Fäden gereicht zu dem glänzenden Gewebe, das dem macedonischen Eroberer die Poesie des Orients geschlungen — der erste große Eroberer des Westens, der Asien betrat, ließ das still fortkeimende Leben des jüdischen Landes unverletzt, der Lärm, mit dem er einen Augenblick seine Ruhe unterbrach, war nicht so fast der eines Eroberungszuges, da hier Niemand nicht beherrscht sein wollte, sondern der eines Festzuges, auf dem die hellenische Welt zum erstenmal, und zwar in ihrem mächtigsten Vertreter, dem unbekannten Gotte nahe trat. Ueber die vom Nationalstolz der Juden wenige Menschenalter nach Alexander gebildete Sage, daß Aristoteles in einem Brief an Alexander, durch den Unterricht eines Juden bekehrt, seine Philosophie verworfen habe, hat die Critik ein volles Recht zu lächeln, aber man hat, wie es scheint, kein Recht, in ihr ein durch die Schriften der Propheten genährtes Vorgefühl kommender Dinge zu verkennen. —

An Alexanders Namen schon knüpfte sich eine Wanderung des Volkes nach Süden und Südwest, nach dem neugegründeten Alexandrien und von da bald über die näher gelegenen Theile der afrikanischen Nordküste, besonders nach Cyrene, und diese Strömung des Volkes wurde verstärkt unter dem Lagiden, nachdem er 320 Jerusalem eingenommen hatte. Aber nicht mehr auf einen kleinen Theil des Landes, wie zur Zeit der Pharaonen, blieb die Ansiedlung des Volkes jetzt beschränkt; sie breitete sich bald unter Begünstigung der Ptolemäer über alle Knotenpunkte des Verkehrs von der Küste des Mittelmeeres bis nach Nubien hinauf, und bald war der größere Theil des Produkten-, besonders des Getreide-Handels, durch jü-

dische Schiffe vermittelt: diese versahen noch später zur römischen Kaiserzeit das hungernde Rom und Italien, wo die Latifundien auf magere Jahre gar keine fetten mehr nachfolgen ließen. Alexandrien ist auch der Mutterort für weitaus die meisten jüdischen Colonien Griechenlands und Kleinasiens, selbst Italiens und noch entlegenerer Westküsten, geworden, und es erstand in schwächern Verhältnissen wieder der Unternehmungsgeist des alten Phöniziens in diesem stammverwandten Volk und besäete die Küsten griechischer und kleinasiatischer Culturländer mit Gemeinden, die später die Träger des Christenthums geworden und dessen Eindringen ins Binnenland vermitteln mußten. Die jüdische Colonie gab den Ptolemäern eine Reihe Feldherrn und Staatsmänner, welche die günstige Stimmung der Herrscher für die Juden durch Siege in Unterhandlungen und auf den Schlachtfeldern gegen Syrien reichlich vergalten. —

Noch bedeutender, wenn wir auf die Folgen sehen, sind die geistigen Bewegungen, die dort durch den Wechselverkehr zweier hochbegabten Nationen, wie die hellenische und jüdische, hervorgerufen wurden. Der Kampf gegen Abgötterei war dem Judenthum nichts Fremdes; seine ganze Geschichte bis zum Exil ist ein schweres, aber meist erfolgloses Ringen, in diesem Streite oben zu bleiben; jetzt trat ihm aber nicht mehr das rohe, widrige Götzenthum Vorderasiens entgegen, sondern das hellenische Heidenthum mit seiner Gedankenfülle, seinen tiefsinnigen Dichtungen, seinem bezaubernden Formenreichthum, seiner geübten Dialektik, und forderte die fremdartige, seltsame Nation zum Kampfe. Diese, kaum minder begabt und vor den übrigen Orientalen durch geistige Beweglich-

keit ausgezeichnet, trat nicht feige zurück: sie eignete sich zuerst Sprache und Wissen der Hellenen an; sie übersetzte, den Spott des Heidenthums zu beschämen, und auch in der Literatur sich ihm geistig gewachsen zu erweisen, ihre heiligen Schriften ins Griechische, und die alexandrinische Version blieb nun für Freund und Feind die gemeinsame Stätte, von der Waffen zum Angriff und zur Vertheidigung entlehnt wurden. Gelang letztere nicht immer und stützte sich der erstere nicht selten auf scheinbar richtige Motive, so trug an beidem die an vielen Stellen vom ächten Text abweichende Uebersetzung die Schuld. Innerhalb der Vertheidigungslinie hielt sich das Judenthum geraume Zeit: über ein Jahrhundert vergeht, ehe es sich in dem erweiterten Gesichtskreis zurechtgefunden und die geistige Welt, die ihm das Hellenenthum erschlossen, zu sich herübergenommen hat, ohne seine Religion und Glauben zu beeinträchtigen. Allmälig gestärkt und mit den eigenen Waffen der Feinde versehen, schritt das Judenthum sodann seinerseits zum Angriffe vor, und die griechischen Bücher des alten Bundes, besonders das Buch der Weisheit, später die jüdischen Sybillinen und von Mitte des dritten Jahrhunderts bis zu Philo überhaupt eine Reihe hellenistischer Schriftwerke beweisen, wie kräftig und erfolgreich der Angriff gegen Abgötterei und Sittenverderbniß des Heidenthums gewesen. Von besonderer Bedeutung erscheinen hiebei die genannten Sibyllinen, vom jüdischen Dichtergeist, der sich bei der Verhaßtheit des Volkes nicht getrauen durfte, im nationalen Gewande zu erscheinen, der römischen Sibylle unterschoben, die hier, den Prophetenberuf in classischer Form erneuernd, die geistige Größe des Judenthums und seine weltgeschichtliche Sendung der Hei-

denwelt vorführt, deren Götzendienst und Laster brandmarkt und den Sieg der geistigen Mächte der auserwählten Nation über die Welt in der Aussicht auf eine selige Zukunft des messianischen Reiches mit jener zweifellosen Sicherheit verkündigt, die wohl ein zwar später, aber nicht unwürdiger Abglanz der göttlichen Leuchte des Prophetenthums genannt werden darf. In kräftiger Apostrophe ist die Heidenwelt angeredet:

Sterbliche Menschen, fleischlich gesinnte und nichtige Wesen,
Wie überhebt ihr sobald euch und schaut nicht auf's Ende
des Lebens?
Zittert ihr nicht und fürchtet ihr Gott nicht, euren höchsten
Herrscher, der Alles als Schöpfer ernährt, welcher pflanzte
den süßen
Geist in Alle hinein und zum Herrn aller Menschen ihn
machte?
Ein Gott ist, ein einiger Gott, unendlich und ewig,
Herrscher des All', unsichtbar, selbst jedoch Alles erblickend;
Aber er selbst wird nimmer gesehen von sterblichen Wesen.

Und anderwärts:

Griechenland aber, warum vertrautest du sterblichen Herrschern,
Welche dem endlichen Tod nicht zu entfliehen vermögen?
Und warum bringst du dar den Todten vergebliche Gaben,
Opferst den Götzen? Wer hat den Irrthum gelegt in die
Seele
Dir, um dieses zu thun und den großen Gott zu verlassen? u. s. w. [1])

1) Die Sibyllinen sind in Aegypten, vielleicht noch im 2. Jahrhundert v. Chr., entstanden. Ein anderer jüdischer Dichter verfaßte ein ποίημα νουθετικόν in der Form des Phokylides, ohne sich mit solcher Schärfe wie die Sibyllinen gegen das Heidenthum zu kehren.

Ganz besonders aber tritt das **Buch der Weisheit**, das dem christlichen Canon angehört, dem Heidenthum entgegen. Alle Laster, lehrt es, entstammen dem Götzenthum. Der Götzendienst aber war nicht von Anfang und wird auch nicht auf ewig bestehen. Nur durch die Eitelkeit der Menschen kam er in die Welt, und in ihr wird seine Dauer kurz sein. Die Lehre des Buches ist biblisch und ganz im Geiste der Propheten. —

Warf der oberflächliche Blick den Juden barbarischen Aberglauben, Haß und Verachtung gegen das Menschengeschlecht vor, hatte ihr Auftreten viel Abstoßendes, reizte

---

Aristobul, ein jüdischer Peripatetiker unter Ptolemäus Philometor, sucht die griechische Weisheit auf die hebräischen Quellen zurückzuführen und bedient sich zu diesem Zwecke schon der mystisch-allegorischen Erklärungsweise; auch das Aristeas-Buch aus der Hasmonäer-Zeit rechtfertigt das Gesetz gegen Einwürfe griechischer Philosophen und ist eine Apologie der griechischen Version. Diesen folgen Darstellungen aus der spätern Geschichte, ebenfalls mit mehr oder minder ausgesprochenen apologetischen Absichten. Jason aus Cyrene schrieb fünf Bücher über die syrisch-jüdischen Kriege, eine Arbeit, die dem zweiten Buch der Makkabäer zu Grunde liegt. Das dritte und, noch später verfaßt, das vierte Makkabäerbuch, suchen für eine schlimme Gegenwart durch Darstellungen aus der Sagengeschichte zu entschädigen. Die alte Geschichte in Form von Volksbüchern bearbeiteten mehrere, wie Aristäus, Artapan, Demetrius, Eupolemus, Kleodemus. Sie mischten Alle Wahres mit Sagenhaftem, so daß es (Jost, Gesch. des Judenthums, I. Abth. S. 374) überhaupt zweifelhaft ist, ob sie aus den ächten Quellen des alten Bundes schöpften. Sie wollen ihre Stammgenossen mit Festigkeit und gläubigem Vertrauen gegenüber dem Heidenthum erfüllen. Es wird ferner ein Dichter Ezekielos erwähnt, der den Auszug aus Egypten dramatisch behandelte; ein epischer Dichter und Geschichtsschreiber Philo, und Theodot, der die Kämpfe der Söhne Jakobs mit den Sichemitern beschrieb. Alle diese Schriften, die meist nur noch in Bruchstücken vorhanden sind, stehen an Gehalt und dichterischer Kraft unter den Sibyllinen.

insbesondere auch manche Seltsamkeit in Sitten und Gebräuchen die Spottsucht der Alexandriner, so bewunderten dagegen ernster gestimmte und tiefer blickende Geister die Erkenntniß und rein geistige Verehrung des einen Gottes, die theilnahmsvolle Anhänglichkeit der Juden unter einander, ihre Nüchternheit und Verachtung sinnlich heidnischer Genüsse, ihren Muth im Ertragen; und die wüste Verkommenheit des Heidenthums, seine Anbetung von Menschen und Thieren, sein Abgrund der Sittenlosigkeit und seine Zerfahrenheit in geistigen Richtungen mußte die Juden nur noch stolzer auf ihr herrliches geistiges Erbe machen. —

Indem die alexandrinischen Juden aber mit Eifer und Beharrlichkeit der griechischen Literatur sich hingaben, wurde ein Theil von ihnen auf Abwege geführt: das Judenthum, welches sie in hellenischen Formen dem Heidenthum vorführen wollten, kam in Gefahr, ihnen selbst verloren zu gehen, anfangs ohne daß sie selbst davon wußten oder ahnten. Was ihnen von griechischer Weltanschauung zusagte, ward in den jüdischen Quellen aufgesucht und nachgewiesen; nun mußte diesen natürlich die Priorität des Ursprungs zukommen, und Pythagoras, Platon, und noch höher hinauf Orpheus, Musäus, Hesiod waren zu den Füßen Moses und der Propheten gesessen. Um einen Schritt weiter führte das Bestreben, nicht bloß metaphysische und ethische Wahrheiten, sondern schon feste geschichtliche Thatsachen und Persönlichkeiten zu Symbolen und Allegorien herabzusetzen. Abraham aus indischer Mythologie und Sprache herzuleiten, ist zwar erst in unserem Jahrhundert versucht worden', aber schon damals hat aus ihm alexandrinische Forschung wenigstens ein Symbol des

νοῦς σπουδαῖος gemacht. Diese Manier allegorisirender Auslegung erzeugte Lauheit gegen Religion und Gesetz, schwächte Glauben und Sitte. War einmal durch solche Kunststücke der Phantasie Thatsächliches, was die feste Unterlage für die Religion bildete, in bloßen Gedankengehalt umgedeutet, und die Realität der jüdischen Geschichte escamotirt, was sollte das Leben des Einzelnen sich noch an reale Schranken des Gesetzes und der überlieferten Geschichte binden? — Daraus entstand ein Amalgam des Judenthums mit dem Heidenthum und jene gefährliche Höhe des freien Gedankens, wo es dem Juden, bei dem sich sonst das Martyrium für Glauben und anererbte Sitte ganz von selbst verstand, schwer und oft genug unmöglich wurde, unter äußerer Bedrängniß nicht zum Heidenthum überzugehen [1]). Es muß aber zur theilweisen Rechtfertigung der jüdisch griechischen Speculation bemerkt werden, daß ihr angesehenster Vertreter in späterer Zeit, Philo, mit großer Entschiedenheit sich gegen derartige Verflüchtigung der jüdischen Geschichte erklärt und sie ein leichtsinniges und grundloses Unterfangen genannt hat, obgleich gerade er selbst bekanntlich der mystisch allegorischen Interpretation, aber ohne die geschichtlichen Grundlagen der Schrift dadurch zu verrücken oder nur anzuzweifeln, sehr ergeben war.

In diese spätere Zeit der Hellenisten reichen die Anfänge der mystischen Religionsphilosophie der Juden, der Cabbala, welche die Zahlensymbolik der philonischen Schule in ein unlösbares Gewirre mengt und entschiedene Spuren

---

1) Der 5. Ptolemäer Philopator konnte es sogar wagen, den Hellenisten Alexandriens die freilich lebhaft zurückgewiesene Zumuthung zu machen, seinen heidnischen Geheimdienst der Cybele anzunehmen.

ägyptischer Theosophie des spätern Isis und Osiriscultus enthält. Von diesen Ausschreibungen abgesehen ist das alexandrinische Schriftthum eine Anbahnung fürs Christenthum gewesen: die Starrheit des Nationalcharakters wurde durch es gemildert, das Heidenthum in seinen berechtigten geistigen Elementen ward anerkannt und angenommen und so trat hier eine Versöhnung der beiden großen Gegensätze vorchristlicher Geschichte ins Leben, ein Schatten, den das kommende Größere vorausgeworfen.

Gegen diese geistige Regsamkeit der Hellenisten zeigte sich das Judenthum in Palästina und Babylonien sehr mißtrauisch [1]) und verbannte die neue Literatur Alexandriens als fremdartige Bücher (ספרים חיצונים) aus seinen Grenzen. Dagegen ließ sich der dortige Rabbinismus die ägyptische Herrschaft und hernach die Anfänge der syrischen nach alter Gewohnheit gefallen. Unter Antiochus dem Großen wurden sogar mehrere tausend palästinisch-babylonische Juden in die lydisch-phrygischen Bestandtheile des syrischen Reiches verpflanzt, um dort als conservatives, regierungsfreundliches Gegengewicht wider die allzeit unzufriedenen und zu Empörungen geneigten Griechen zu dienen: aber das Element, welches sie beherrschen oder doch mäßigen sollten, war stärker: es zog sie an sich und raubte ihnen in nicht zu langer Zeit ihre religiöse Abgeschlossenheit [2]). — Erst als

1) Besonders seit in den schweren Bedrängnissen Judäas durch die Syrier ein verlassener ägyptischer Götzentempel bei Heliopolis, im Widerspruch mit dem Gesetz von der Einheit des Heiligthums zum jüdischen Tempeldienst hergerichtet wurde.

2) Rom bestätigte später ihre Freiheiten und fügte noch die Befreiung vom Kriegsdienste hinzu, nicht aus einer Anwandlung von Edelmuth, sondern weil die Juden in ihrer friedlichen Betriebsamkeit ihnen mehr nützten, denn als Soldaten.

unter dem eiteln aufklärungssüchtigen Antiochus Epiphanes das Griechenthum mit dem Götzendienst gewaltsam dem Lande aufgedrungen werden sollte, nicht ohne Beihilfe einer syrisch gesinnten Partei unter den Juden, die den sittlichen Ernst ihrer väterlichen Religion haßte und nicht durch die gleißende Oberfläche des kleinasiatischen Griechenthums zu dessen besserm geistigen Kern zu bringen vermochte, dachte man an Widerstand, und in mehreren der Hasmonäer, Männern, die nach dem Worte des Psalmisten das Lob Gottes auf der Zunge, und das Schwert in der Rechten führten (Ps. 148, 6.), erstunden Führer nicht nur voll Heldenmuthes, sondern auch von staatsmännischen Fähigkeiten, so daß mehr diese letztern dem Volk endlich eine hundertjährige Unabhängigkeit sicherten. Es ist dieß die Zeit der bekannten jüdischen Sektenbildung, von der man neuestens wahrscheinlich gemacht hat, daß sie ursprünglich politische Bedeutung hatte, die Pharisäer die große Nationalpartei bildeten, die ihren sichern Halt im Volke hatte, und von den alles beherrschenden Interessen der Religion auch die Politik abhängig machte, wogegen die Sadduzäer, die durch kriegerische und diplomatische Erfahrungen geschulten Vornehmen des Volkes den allbeherrschenden Einfluß der Religion zurückdrängten und als weltgewandte Leute die Politik wieder in ihre von der Religion geschmälerten Rechte einzusetzen trachteten. Zur Stütze dieser Erklärung, wornach die Sekten erst später zu speculativen Unterschieden ihrer Weltanschauung vorgeschritten, könnte man die Gnostiker der ersten christlichen Jahrhunderte anführen, die ebenfalls nicht von der Speculation zu Lebensgrundsätzen, sondern von diesen und ihren, freilich durchaus nicht politischen,

sondern sittlichen Erfahrungen zum spekulativen Gedanken übergingen [1]).

Der bald in beiden Parteien sich entwickelnde gegenseitige Haß hat viel dazu beigetragen, den Staat aufzulösen, und es ist eine starke Ausprägung dieses Hasses, daß die Pharisäer Tage und Zeiten, in denen ihre Gegner im Synedrium, bei Hofe oder in Volksaufständen eine Niederlage erlitten hatten, als Festzeiten feierten. Die Milde der Schule Hillels that solchem Unwesen keinen Eintrag, sie war machtlos gegenüber den finstern Männern, die der strengen Lehre Schammais anhiengen und später die Cohorten stellten, welche den Verzweiflungskampf mit den römischen Legionen aufnahmen. — Das hasmonäische Fürstenthum,

---

1) S. Gräz, Geschichte der Juden, 3. B. 508 ff. Die Stelle v. Fl. Josephus (bell. Jud. II. 8, 14): Φαρισαῖοι εἱμαρμένῃ καὶ θεῷ προσάπτουσι πάντα würde demnach in die national-jüdische Anschauung übertragen bedeuten, daß alles menschliche Thun mit Ausnahme der sittlichen Handlungen auf Gott zurückgehe und dieser den Menschen ihre Geschicke zutheile, die in völliger Unabhängigkeit von den Handlungen ihrer irdischen Träger über diese verhängt werden. Es sei daher unnütz, wo nicht gefährlich, für den Sieg seiner Waffen sich mit Heiden zu verbinden oder auf eigene Kraft und fleischliche Mittel zu vertrauen, da nach dem Worte des Psalmisten „das Kriegsroß eitel zum Sieg und man mit großer Heeresmacht sich nicht retten kann, sondern Gottes Auge über seine Treuen wacht". Die aristokratische Partei der Juden, die sich in den Kriegen gegen Syrien vielfach ausgezeichnet, fand die zu weit getriebenen Consequenzen dieser Lehre der Erfahrung widersprechend und ungereimt und betonte des Menschen eigenes freies Wirken als nothwendige Bedingung glücklicher Erfolge. Gerade nun, weil die Pharisäer Nationalpartei waren und alles menschliche Thun gering anschlugen, ward bei ihnen und dem Volk ein immer größeres Zurücktreten von irdischer Thätigkeit und politischen Verhältnissen erleichtert, und ein baldiger Uebergang zur Speculation auf der Grundlage des mosaischen und des mündlichen Gesetzes als Ersatz für anderweitige Thätigkeit lag dann sehr nahe.

nicht durch das Freiheitsgefühl des Volkes, sondern durch religiöse Begeisterung emporgehoben, sank mit dieser wieder nieder, und nachdem es Roms Legaten im Bruderzwist herbeigerufen, verblutete es langsam und ruhmlos unter den Streichen des idumäischen Wütherichs und der Arglist Roms. So hatte eine Familie durch die Heldenkraft ihrer bessern Glieder Judäa zu Ruhm und Ehre gebracht, die andere des Idumäers Antipater die schwer errungene Stellung des Landes rasch wieder gestürzt. Herodes aber, der sich und das Land an die Römer preisgab und aufs tiefste erniedrigte, der mit unerhörter Pracht zwar den Tempel in Jerusalem baute, aber daneben mit Götzentempeln und Orakeln Asiens, Europas und Afrikas buhlte und an sie die Schätze des Landes verschwendete, der, selbst dem Ende nahe, das aufgegangene göttliche Licht im Blute schuldloser Kinder zu ersticken trachtete, zuerst gegen die Familie, die seinen Vater und ihn gehoben, dann gegen sein eigenes Blut und die Edelsten des Landes wüthete, wurde nur deßwegen nicht gestürzt, weil er durch beispiellose Niedrigkeit der Gesinnung allen Glückswechseln in Rom zuvorkam und das Glück selbst in Treulosigkeit zu besiegen vermochte.

Die Synedrialeinrichtung, deren Radien aus den zerstreuten Gemeinden der drei Welttheile im großen Synedrium zu Jerusalem zusammenliefen, bewahrte und stärkte die religiöse Einheit. Dieses Synedrium ist eine Einrichtung der Hasmonäerzeit. Die patriarchalische Verfassung der jüdischen Gemeinden, wornach jeden Ort seine Aeltesten vertraten, schloß sich seit der Zeit der großen Synagoge unter deren Spitze und Leitung durch freiwillige und vertragsmäßige Unterwerfung zu einer Einheit zusammen und als der Rath der Synagoge mit Beginn der syrischen Herrschaft

aufhörte, knüpfte sich das Ansehen und die Würde, zum großen Theile auch die Thätigkeit der ganzen Behörde auf längere Zeit an eine einzelne hervorragende Persönlichkeit, den Hohepriester Simon den Gerechten. Nach ihm aber entwürdigte sich das Hohepriesterthum ebensosehr, als er ihm Glanz und Würde zu verleihen verstanden hatte und in der Zeit der Empörung gegen die Syrer waren Privatschulen von Gesetzesgelehrten (die Hassidim-Schulen) die Leiter des Volkes. Mit der Ernennung Simon's des Hasmonäers zum Fürsten macht sich die Rückkehr zur alten religiösen Verfassung unter Beschränkungen durch die veränderten Zeitverhältnisse wie von selbst. Dem großen Synedrium von 71 Mitgliedern ordneten sich nach mosaischer Tradition kleinere Gerichte in den Stadt- und Landgemeinden bei, verloren aber in der Folgezeit wieder sammt dem großen Synedrium zum Theil Ansehen und Wirksamkeit, welche die bald mit Macht auftretenden Schulen gesetzeskundiger Rabbinen an sich rissen. Eben mit dieser Veränderung aber, mit dem Zurücktreten der Gemeindebehörden und ihrer volksthümlichen Wirksamkeit löste sich auch mehr und mehr der Verband der nun in den Vordergrund tretenden Rabbinenschulen mit dem Leben und seinen Bedürfnissen. Der Rabbinismus hielt sich nicht durch äußere Mittel aufrecht, die er als seinen Zwecken fremdartige von sich wies, sondern durch die Lebenskraft seines ursprünglichen Wesens und zog sich bald immer ängstlicher in seine engen Kreise zurück. Abwehr und Duldung und unerschütterliche Hoffnung aufs messianische Reich waren seine einzigen Waffen. Er ist auch in seinem Verhalten gegen die Außenwelt dem frühern Judenthum unter persischer und griechischer Herrschaft ähnlich: große Veränderungen unter Völkern und Staaten

gehen unbemerkt an ihm vorüber; er ist ausschließlich auf seine eigene innere Fortbildung bedacht. Als aber — man gestatte diesen kurzen Uebergang in die christlichen Zeiten — die Prophetie über das messianische Reich wirklich sich erfüllte, ließ sich der Rabbinismus in seinem Rückzug von der Theilnahme an irdischen Dingen nicht mehr aufhalten, und ein Grund, warum er dem Christenthum sich alsbald abgeneigt zeigte, ist eben die Wahrnehmung, daß es in seiner Umfassung auch irdischer und weltlicher Verhältnisse, in seinem wunderbar elastischen Charakter den ausschließlich spirituellen Dingen zu wenig Rechnung trage; er hatte, freilich oft in scharfem Widerspiel zu den Volksansichten, schon begonnen, die messianische Erwartung in eine abstrakte Geistigkeit hinaufzuschrauben, worin er sich um so mehr befestigte und erstarrte, je größere Eroberungen das Christenthum unter den Völkern machte. Dieß galt ihm als ein immer größerer Verzicht auf die wahren messianischen Hoffnungen und je gewaltiger sich die Kirche in die Welt hinein baute, um so feiner und sublimer ward von ihm sein geistiges Gewebe ausgesponnen, in das er die messianischen Prophetien aufgenommen hatte. Verfolgte die Kirche im Dienste ihres göttlichen Herrn zum geistlichen und irdischen Wohl der Menschheit ihre wahren und nächsten Ziele, so verlegte der Rabbinismus den Wiederbeginn seiner für die Welt ersprießlichen Thätigkeit in eine unbestimmte Zeitenferne und natürlicher Weise rückte sich ihm diese im selben Verhältniß weiter hinaus, in welchem die Kirche mehr und mehr weltgebietende und gestaltende Macht wurde.

Zur nämlichen Zeit als die Kirche genugsam erstarkt war, den Kampf mit dem in Waffen geborenen und aus blutigen Saaten wunderbar schnell großgezogenen Islam

aufzunehmen, ist auch das Gebäude des Rabbinischen Judenthums zu Ende geführt, ein mächtiger Bau voll Scharfsinns und unermüdlichen Fleißes, über einem heiligen Schriftthum und einer mehrhundertjährigen Erklärung desselben aufgeführt, aber während die heiligen Urkunden des Christenthums eine der mächtigsten Wirkungen seines göttlichen Zeugungsprincips sind und selbst in dieser Weise geistiges Leben fortwirken, während der Codex des arabischen Propheten Phantasie und alle sinnlichen Mächte in seinen Angehörigen weckt und die entfesselten für seine Sache zu entflammen weiß, sind im Talmud wie jene höheren, so auch diese niederen Lebensquellen entweder geradezu versiegt oder haben eine träge, durch tausend Hindernisse der in allen künstlichen Schwierigkeiten und ihrer Lösung schwelgenden Reflexion verbaute Strömung; und während jene beiden starken Gegner, der eine aus dem Erdgeiste, der andere vom Himmel geboren, um die Herrschaft rangen, blieb das rabbinische Judenthum, älter als beide, und die Wurzel, der, auf die irdisch menschliche Seite gesehen, beide entstammten, schüchtern bei Seite stehen — es hatte längst verlernt, seine geistigen Strebungen, die es von der Erde losgerissen, mit großen weltlichen Interessen und Begebenheiten in Beziehung zu setzen und war zum thatenlosen Zuschauer hinausgedrängt. — Neben dem angegebenen Grund hiefür, welcher in der Gemüthsstimmung der Rabbinen liegt, ist noch ein bedeutenderer in der geschichtlichen Entwickelung gelegener geltend zu machen. Sehnte sich früher noch das Judenthum, in den ersten Zeiten des Exils, nach dem Staate, wie die Seele nach dem Leibe, für den sie geschaffen ist, raffte sich später noch der Staatskörper des Judenthums dann und wann zu selbständigem Leben

empor, freilich nur um bald für immer niedergeworfen zu werden, so war mit der Geburt des Gottmenschen ein entschiedener Wendepunct eingetreten: auch der Geist der Nation als solcher hatte sich ausgelebt und alle Formen, in denen er möglich gewesen, ausgeboren; auch er brauchte das Gefäß nicht mehr, durch welches er bisher sich geoffenbart; der produktive Geist der alten Prophetenschulen war einer begriffsspaltenden Denkweise gewichen, die alles einzelne mit großer Consequenz entwickelte, des geistigen Ganzen aber sich nicht mehr bemeistern konnte; die tiefsinnigen Gedanken des Prophetenthums wurden durch weitgesponnene Folgerungen und Deduktionen verbraucht; für die neue Geistes- und Segensfülle aber, die in der persönlichen Erscheinung des göttlichen Sohnes in die Welt strömte, wäre das irdische Gefäß des Judenthums, auch in seiner größten Blüthe wiederhergestellt, zu enge gewesen; wär' es nicht der Zertrümmerung schon nahe gestanden, die neue Ergießung des göttlichen Geistes hätte seine schwachen Formen sprengen müssen.

So war, wozu das Rabbinenthum sich schon frühzeitig entschloß, das Aufgeben des staatlichen Lebens, der politischen Kämpfe und Bewegungen, durch das Ziel gerechtfertigt, dem die Geschichte des Judenthums zustrebte; das Christenthum verlangte diese Zerstörung der äußern Formen, die seine Wiege gewesen waren, denn es konnte sich nicht in die Schranken einer Nationalität bannen lassen; es umfaßt, läutert und erfüllt zwar sie alle, auch die verschiedenartigsten, aber wenn es durch sie beschränkt und gefesselt werden wollte, hat es noch immer seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit, seine diese zeitlichen Formen überdauernde göttliche Lebenskraft bewährt, und solche Fesseln ihm anzulegen

ist stets von einem spätern Zeitalter als ein größerer Rückschritt erkannt und verurtheilt worden, als die Eingriffe heidnischer Gewaltherrschaft in Religion und Gewissen der alten Israelitischen Gemeinde. —

3.

Die Häresie der Migetianer.

Von Prof. Dr. Hefele.

Zu den dunkelsten Erscheinungen in der Ketzergeschichte gehört die Sekte der Migetianer am Ende des achten Jahrhunderts, deren die gewöhnlichen kirchenhistorischen Werke gar nicht, und selbst die größten und ausführlichsten nur mit wenigen Worten und oberflächlich gedenken. Freilich sind auch die Quellen, die davon sprechen, weder zahlreich noch deutlich; aber doch glaube ich, durch neue Betrachtung derselben einiges Licht und Resultate gewonnen zu haben, die schon wegen der Beziehung der Migetianer zu den Adoptianern nähere Betrachtung verdienen. Obenan unter jenen Quellen steht

I. ein Brief des Erzbischofs Elipandus von Toledo, dieses bekannten Vaters der adoptianischen Häresie. Er ist an Migetius selbst gerichtet, von dem spanischen Gelehrten Henrique Florez, Prof. der Theologie zu Alcala, in dem großen Werke España sagrada, T. V. p. 543 uns mitgetheilt und beginnt mit den heftigen Worten: „Wir haben dein aus dem schauerlichen Grabe deines Herzens gekommenes

Schreiben, das nicht im Tone eines Fragenden, sondern in befehlerischem Lehrton gehalten ist, empfangen und gelesen. Wir sahen, sage ich, ja wir sahen und belachten die eitle unvernünftige Thorheit deines Herzens; wir sahen und verachteten die Trägheit deines Denkens. Wir erkannten, daß durch deinen Mund derjenige gesprochen hat, welcher sagt: „ich werde ein Lügengeist sein im Munde seiner Propheten" (3 Kön. 22, 22), denn du bist es, von welchem der Psalmist sagt: „die Worte seines Mundes sind Bosheit und Trug" (Psalm 35, 4). Bevor das Schreiben deiner Albernheit an uns kam, und bevor wir den Gestank deiner Worte rochen, hatten wir auf Gerüchte hin eine günstigere Ansicht von dir; aber nachdem wir die Albernheiten deiner Thorheit erblickten, haben nicht blos wir, sondern alle katholisch Gläubigen dich und deine stinkende Lehre verabscheut und mit ewigem Anathem zu schlagen beschlossen." Was Elipandus im weiteren Verlaufe dieses Briefes dem Migetius zur Last legt, ist:

1) er sei ein wüthender Hund, der gegen das heilige Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit belle (l. c. p. 544) und tres personas corporeas in der Gottheit behaupte (l. c. p. 545).

2) Er lehre, David sei (der incarnirte) Gott Vater, und berufe sich dafür auf Davids Worte Psalm 44, 2: eructavit cor meum verbum bonum (l. c. p. 545). Migetius meinte hienach, unter verbum bonum sei der Logos zu verstehen, und da David sage, dieß Verbum gehe von ihm aus, so müsse er der incarnirte Vater sein.

3) Vom Sohne behaupte Migetius, die zweite Person der Trinität sei jene, welche aus der Jungfrau angenom-

men wurde, aus dem Samen Davids Fleisch geworden ist (l. c. p. 545).

4) Für die dritte Person, den hl. Geist, aber erkläre er den Apostel Paulus, wegen Gal. 1, 1, wo Paulus selbst sage, daß er nicht von Menschen, sondern aus dem Vater und Sohn sei (l. c.). — Paulus sagt aber: er sei Apostel non ab hominibus, neque per hominem, sed per Jesum Christum et Deum patrem. — Auch habe, fährt Migetius fort, schon der Psalmist in Bezug auf Paulus geschrieben: Spiritus oris ejus omnis virtus eorum (Ps. 32, 6).

Indem Elipandus diese Behauptungen des Migetius der Reihe nach widerlegt, exponirt er zugleich zum erstenmal seine eigene adoptianische Lehre, welche zwei Söhne Gottes, den ewig aus dem Vater Gezeugten und den aus Maria Menschgewordenen unterscheidet, und dem Migetius eine Vermengung des Göttlichen und Menschlichen in Christus, und wie es scheint auch den priscillianistischen Irrthum vorwirft, als hätte die zweite Person der Trinität vor der Geburt Christi keine eigene vom Vater verschiedene Existenz gehabt (s. unten S. 96). Besonders stark drückt Elipandus seine Ansicht p. 549 in den Worten aus: „(wir lehren), daß die Person des Sohnes, welche auch du dem Vater und Sohne gleichstellst, nicht die aus dem Samen Davids dem Fleische nach in der Zeit gewordene, sondern die aus dem Vater ewig gezeugte ist (im Gegensatz zu oben Nr. 3), welche vor Annahme des Fleisches durch die Propheten gesprochen hat, z. B. ante colles ego parturiebar; nach der Annahme des Fleisches aber ist die zweite Person der Trinität nicht, wie du sagst, diejenige, die dem Fleische nach sprach: „der Vater ist größer als ich," sondern

die, welche sprach: „ich und der Vater sind Eins." — Wenn auch Elipandus hier den Ausdruck adoptio noch nicht gebraucht, so spricht er doch den adoptianischen Grundirrthum schon ganz deutlich aus, indem er die menschliche Natur Christi nicht mit der Persönlichkeit des Logos verbindet, vielmehr der Menschheit Christi eine von der Person des Logos verschiedene Persönlichkeit zuschreibt, also zwei Söhne statuirt.

5) Elipandus wirft dem Migetius weiter vor (l. c. p. 550 sq.): er rühme sich ohne Sünde zu sein, und habe den Priestern gegenüber das Dilemma aufgestellt: „sind sie nicht heilig, so dürfen sie den heiligen Dienst nicht verwalten; sind sie aber heilig, so dürfen sie sich nicht für Sünder erklären" (im confiteor).

6) Weiterhin verbiete Migetius, mit Sündern und Ungläubigen zu essen (l. c. p. 552); auch lehre er,

7) daß nur in Rom die göttliche Gewalt, nur die römische Kirche die ecclesia catholica sei, daß dort Alle heilig, Alle ohne Makel seien, und nur der römischen Kirche das Wort gelte: „du bist Petrus, und auf diesen Felsen" ꝛc. Elipandus meint dagegen, Christus habe dieß in Betreff der ganzen katholischen Kirche gesprochen, und auch die römische Kirche sei nicht ohne Makel, denn Papst Liberius sei als Ketzer verurtheilt worden[1]), und der heilige Gregor spreche von der großen Zahl Lasterhafter zu Rom.

II. Zum zweitenmale gedenkt Elipandus des Migetius

---

1) Vgl. hierüber meine Abhandlung: Papst Liberius und das nicänische Symbolum, in der theol. Quartalsch. 1853. S. 261 ff. und Conciliengeschichte Bd. I. S. 657 ff.

in seinem Schreiben an den Abt Fidelis, das in der Geschichte der adoptianischen Streitigkeiten eine der ersten Stellen einnimmt. Auch es ist uns von Henrique Florez l. c. p. 555 sq., ferner von Fürstabt Froben von St. Emmeran in Regensburg in seiner trefflichen Ausgabe der Werke Alcuins (appendix II.) mitgetheilt worden (im Migne'schen Abdruck derselben T. XCVI des cursus Patrologiae p. 918). Hier ersehen wir:

1) daß die migetianische Partei in Bätica, also im Süden Spaniens zu Hause war,

2) daß wegen ihr eine Synode (im Jahre 782) gehalten worden sei,

3) daß auf dieser Synode in Hispalitanis, d. i. zu Sevilla oder in der Umgegend die Irrthümer der Migetianer verworfen wurden, und

4) diese das Paschafest und Anderes betroffen hätten.

III. Zum drittenmal spricht Elipandus von Migetius in seinem und der spanischen Bischöfe Schreiben an die Bischöfe von Gallien, Aquitanien und Austrien [1]) also: „Wem sollen wir den Beatus (den bekannten Gegner der Adoptianer) vergleichen, wem anders als dem Migetius, diesem magister Casianorum et Salibanorum [2])? Als er wegen Geisteskrankheit vom Arzte am Kopfe gebrannt wurde, glaubte er Christo ähnlich zu sein, wählte sich zwölf Apostel und sprach zu einem gebeugt neben ihm stehenden und ihn bedauernden Weiblein: „„wahrlich, wahrlich sage ich dir, heute noch wirst du mit mir im

1) Im Appendix II zur Froben'schen Ausgabe der Werke Alcuins, bei *Migne*, cursus Patrol. T. CI., p. 1330.

2) Daß magistro statt magistrum zu lesen sei, zeigte Enhueber in der genannten Ausgabe der Werke Alcuins, p. 357. N. 30.

Paradise sein."" Aehnlich hat Beatus in betrunkenem Zustande sich für Christus gehalten und zu einem gewissen Rufinus gesagt: „„Simon Petrus, liebst du mich? Weide meine Schafe."" Ferner hat Migetius, als er dem Tode nahe schien, versprochen, er werde in drei Tagen wieder auferstehen, Beatus aber hat am Vorabende vor Ostern das Ende der Welt prophezeit. Uebrigens hatte jener Migetius Krankheit und Tod nur geheuchelt, und ist richtig am dritten Tage wieder auferstanden, lebend zwar, aber am Körper gelähmt."

IV. Unsere vierte Quelle über Migetius sind drei zusammengehörige Briefe des Papstes Hadrian I. Aus dem frühesten derselben an Bischof Egila und Priester Johannes in Spanien vom Jahre 782 [1]) erfahren wir, daß der gallische Erzbischof Wulchar [2]) dem Papste die beiden Genannten, Egila und Johannes, zu Glaubensboten in Spanien empfohlen, und der Papst ihn beauftragt habe, sie dorthin zu senden und zu weihen. Aus ihrem Schreiben, sagt Hadrian weiter, habe er ersehen, daß in Spanien Manche die päpstliche Verordnung, Ostern den Bestimmungen von Nicäa gemäß zu feiern, geringschätzen, und wenn der Vollmond (14. Nisan) auf einen Samstag falle, nicht schon am folgenden Tage, sondern erst acht Tage später Pascha halten [3]). Der Papst ermahnt die Adressaten dringend, sich

1) Im Codex Carolinus Nr. 96 bei *Mansi*, Collect. Concil. T. XII. p. 808 sqq. und *Migne*, Opp. Caroli M. T. II. p. 336 sqq. (T. XCVIII s. cursus Patrol.)

2) Ob Wilicar von Sens hier gemeint sei und damals noch gelebt habe, ist zweifelhaft, s. die Noten von Cenni bei *Migne*, l. c. p. 337. Not. a. u. p. 326. Not. f.

3) Längere Zeit hatten auch die Römer diese Praxis, s. meine Conciliengesch. Bd. I. S. 315. Weil Christus am 14. Nisan (Voll-

vor diesen falschen Brüdern zu hüten und ihre Osterweise nicht nachzuahmen. — Sie hatten weiter berichtet, daß in Spanien Einige lehren: wer nicht vom Blute der Thiere auch vom Schwein und Erstickten esse, sei roh und unwissend. Hadrian erwiedert: wer Solches genieße, sei anathematisirt. — Ferner hatten sie von Einwürfen gegen die Prädistinationslehre gesprochen, daß die Einen sagen: „was bemühen wir uns, das ewige Leben zu gewinnen, wenn es doch nur von Gott abhängt?“ Die Andern: „warum bitten wir Gott: führe uns nicht in Versuchung, da doch unser Wille frei ist?“ — Endlich hatten Egila und Johannes mitgetheilt, daß manche Spanier mit Heiden und Juden umgehen, mit ihnen essen und trinken, ihre Töchter an sie verheirathen 2c.

Dieser Brief des Papstes an Egila und Johannes war auf dem Wege von Rom nach Spanien verloren gegangen, darum schickte Hadrian auf den Wunsch Carl's d. Gr., der sich um Egila annahm, eine neue Abschrift desselben sammt einem kurzen zweiten Briefe an Egila [1]), worin dieser abermals vor den Feinden der Orthodoxie gewarnt und aufgefordert wird, Alle, die der wahren Lehre

---

mond) gekreuzigt wurde, so feierten sie das πάσχα σταυρώσιμον (Todestag) nie vor dem Vollmond, und hatten sonach, wenn der Vollmond auf den Samstag fiel, das πάσχα ἀναστάσιμον (Auferstehungsfest) nicht schon am nächstfolgenden Tage. Die Alexandriner dagegen richteten sich nur in Betreff des Anastasimon-Paschas nach dem Vollmonde. Nur es mußte nach dem Vollmond fallen, das σταυρώσιμον dagegen konnte, wenn der Vollmond auf den Samstag kam, schon am Tage vor dem Vollmonde statt haben. Und diese alexandrinische Weise nahm später auch Rom an.

1) Im Codex Carol. Nr. 95, bei *Mansi*, l. c. p. 807, *Migne*, l. c. p. 333.

beharrlich widerstreben, wie Heiden und Publicanen zu betrachten. Auch beantwortet der Papst hier einen weitern Punkt, worüber Egila und Johannes berichtet hatten, daß nämlich viele die Fasten am Freitag und Samstag nicht halten wollten. — In diesen beiden Briefen ist Migetius nicht mit Namen genannt, aber daß unter den spanischen Häretikern, von denen hier gesprochen, auch die Migetianer gemeint waren, erhellt aus dem dritten Briefe des Papstes, gerichtet an alle spanischen Bischöfe im Jahr 785 [1]). Dieser Brief stimmt mit dem ersten an Egila größtentheils wörtlich überein, bekämpft dieselben Irrlehren, mit denselben Gegengründen und Väterstellen, hat aber das Eigene, daß

1) gleich im Anfange gesagt wird, Bischof Egila, den Wulchar so gelobt habe, lehre Häretisches, folge einigen Irrthümern seines Meisters Mingentius (Migetius), und wolle auch Andere verführen; aber die spanischen Bischöfe möchten ihm doch nicht Glauben und Gehör schenken [2]).

2) Daran schließt der Papst die weitere Klage, daß Elipandus und Ascaricus nebst Genossen die adoptianische Lehre verbreiten, welche er durch Anführung verschiedener patristischer Stellen bekämpft. Nach diesem geht er zu den Punkten über die Osterfeier 2c. über und wiederholt, was

---

1) Im Codex Carol. Nr. 97, bei *Mansi*, l. c. p. 814, *Migne*, l. c. p. 374.

2) Daß Egila auf Seite des Migetius trat, darf uns nicht völlig befremden. Schon in seinem jetzt verlorenen Briefe an den Papst, worauf Hadrians erstes Schreiben die Antwort ist, scheint er Hinneigung zur migetianischen Osterlehre verrathen zu haben, weßhalb Hadrian eine dringende Warnung an ihn für nöthig erachtete. Auch darin, daß Egila bei dem Papste über diejenigen klagte, welche mit Ungläubigen essen und trinken (S. 92), liegt eine Spur seiner Neigung zum migetianischen Rigorismus s. S. 89. Nr. 6.

in dieser Beziehung schon im ersten Briefe an Egila gesagt ist.

Nehmen wir hiezu die schon angeführte Aeußerung des Elipandus in seinem Briefe an Abt Fidelis (S. 90): „er habe mit den übrigen Bischöfen in Hispalitanis die migetianische Häresie sowohl in Betreff der Osterfeier als ihrer übrigen Irrthümer emendirt", so ist kein Zweifel, daß Migetius den vom Papste Hadrian I. erwähnten Irrthum, Ostern betreffend, vertheidigte und verbreitete.

V. Die letzte Quelle endlich, die des Migetius gedenkt, ist der Brief des Bischofs Saulus von Cordova an Alvar vom Jahr 862, worin die Worte vorkommen: Sed plane nescio, quos salsuginosas (-sos) asseritis, et prope Migentianos, Donatistas et Luciferianos notatis [1]; d. h.: „ich weiß nicht, wer die sind, die ihr salzig (scharf) nennt und fast als Migetianer, Donatisten und Luciferianer bezeichnet." Wir sehen, Alvar hatte einige als Ueberstrenge, als den Migetianern und Donatisten ähnlich, geschildert. Daraus geht hervor, daß auch die Migetianer einer rigoristischen Strenge huldigten, denn Rigorismus war der gemeinsame Charakter sowohl der Luciferianer als Donatisten. Wohl haben sie, wie die Donatisten (und theilweise die Luciferianer) keine Sünder in der Kirche dulden und die von sündhaften Priestern gespendeten Sakramente nicht für gültig halten wollen. Und hiemit stimmt vollständig das zusammen, was wir aus Quelle I. Nr. 5. erhoben haben: „Migetius habe sich gerühmt, ohne Sünde zu sein, und in Betreff der Priester das dort bemerkte Dilemma aufgestellt." Auch das ebendaselbst Nr. 6.

---

1) Bei *Flores*, España sagrada, T, XI. p. 166.

und 7. Mitgetheilte steht mit dieser donatistischen Grundanschauung in Verbindung, und wahrscheinlich machte Migetius allen spanischen Kirchen den Vorwurf, sich befleckt zu haben, während die römische allein lauter geblieben sei.

Enhueber in seiner gelehrten Dissertation über die Adoptianer (in der Froben'schen Ausgabe der Werke Alcuins l. c. §. I. n. 31. p. 357) deutet auch den Vorwurf der Quelle III.: Migetius sei **magister Casianorum** (S. 90) auf seine Verwandtschaft mit den Donatisten, indem er den Ausdruck **Casianorum** von Donatus **a casis nigris**, dem bekannten Haupte der Donatisten, ableitet. Allein wenn wir uns erinnern, daß Papst Hadrian eben da, wo er von den Migetianern spricht, auch von Gegnern der Prädestinationslehre redet (S. 92), so liegt viel näher, das Wort **Casianorum** von Cassianus, dem Haupte der Semipelagianer, abzuleiten und anzunehmen, daß Migetius die semipelagianischen Einwendungen gegen die Prädestinationslehre erneuert habe.

Wie bekannt, nennt die Quelle III. den Migetius auch **magister** ***Salibanorum*** (S. 90). Dieß verbesserte der gelehrte Majans in ***Sabellianorum***, was um so wahrscheinlicher ist, als die Gegner des Migetius, nämlich Elipandus und die spanischen Bischöfe, in derselben Urkunde wenige Zeilen später dem Sabellius ausdrücklich Anathem sagen [1]). Auf den Sabellianismus weist auch die von Quelle I. geschilderte thörichte Trinitätslehre des Migetius hin, die offenbar so zu fassen ist: der einpersönliche Gott habe sich in der Welt dreimal manifestirt:

1) Vgl. Enhuebers Dissertation l. c. n. 31. p. 357.

als David, als Jesus und als Paulus. Da nun bekannt ist, daß die Priscillianisten in Betreff der Trinität sabellianisch dachten (s. m. Concil.-Gesch. Bd. II. S. 290), ferner, daß Spanien die Heimath der Priscillianisten war und daß Papst Hadrian in seinem ersten Briefe an Egila wie vor Migetius, so vor der alten Häresie der Priscillianisten warnt und davon redet, daß alte scandala nicht erneuert und das excisum dogma nicht wieder aufgefrischt werden solle (*Migne*, Opp. Carol. M. T. II. p. 345), so vermuthet Enhueber, Migetius sei in die Irrthümer der Priscillianisten zurückgefallen; und es hat dieß um so mehr Wahrscheinlichkeit, als dann auch der Vorwurf, den ihm Elipandus in Betreff seiner Lehre vom Sohne macht (S. 87 Nr. 3.), Licht und Wahrheit erhält. Schon die Priscillianisten nämlich haben in Christus die beiden Naturen, die göttliche und menschliche, nicht unterschieden (s. m. Concil.-Gesch. Bd. II. S. 290. Nr. 14.), und Papst Leo sagt von ihnen: Qui dixerunt, dominum nostrum Jesum Christum, antequam nasceretur ex virgine Maria, non fuisse [1].

1) Ebendaselbst p. 357 und oben S.

II.

Recensionen.

1.

Conferenze di religione, utili ad ogni colta persona, specialmente alla gioventù, lette agli allievi delle facoltà superiori nel ginnasio di Fuligno, dal canonico D. **Francesco Spezi**, professore di filosofia. Torino, 1856.

Niemand wird es verkennen, daß in unserer Zeit, wo einerseits der Materialismus und andrerseits der Rationalismus immer weiter um sich greifen, es besonders nöthig sei, den sogenannten Gebildeten und den Studirenden gegenüber, den Glauben an die positive übernatürliche göttliche Offenbarung des Christenthums tiefer zu begründen. Deßhalb kann vorliegendes Werk, welchem diese Begründung nicht ohne Geschick gelungen, nur erwünscht sein. Der Verf. versuchte diese Begründung in seinen Conferenzvorträgen, welche er an dem Gymnasium zu Fuligno gehalten, theils von rationeller, theils von ästhetischer Seite. Er theilte deßhalb diese Conferenzvorträge in zwei Reihen (Jahrgänge) ein. Die erste Reihe enthält XVI Conferenzreden. Diese bilden nach des Verfassers Bezeichnung den rationellen Theil (parte razionale) der Apologetik, und befassen sich mit der Apologetik

des Christenthums und der katholischen Kirche. Die zweite Reihe enthält XI Conferenzreden. Davon beziehen sich aber noch auf die eigentliche Apologetik die I. Conferenzrede, welche von der vernünftigen Gewißheit des Glaubens des einfachen Katholiken handelt, und dann die III. Conferenzrede, welche die innern Widersprüche der irrigen philosophischen und religiösen Systeme darstellt. Die übrigen Conferenzreden erörtern mehr moralische Wahrheiten, welche der Verf. hauptsächlich der studirenden Jugend in unserer Zeit dringend einzuschärfen für nöthig hielt. Er hat hier zweckmäßig nur einige nothwendige Hauptwahrheiten zur Betrachtung ausgeschieden, als: „die schädlichen Lektüren" (II. Conferenzrede); „die sittliche Größe des Christen" (IV.); „die katholische Sitte in Bezug auf die Abstinenz und das Fasten" (V.); „der katholische Tempel" (VI.); „die Schönheiten des Cultus der Jungfrau Maria" (VII. und VIII.); „das Wort des Herrn" (IX.); „das Sakrament der Buße" (X.); „weitere Schönheiten des Katholizismus" (XI.). — Der Raum dieser Zeitschrift gestattet uns nicht, in die Auseinandersetzung des reichen Inhaltes dieser Conferenzreden der zweiten Reihe näher einzugehen. Wir sagen nur soviel, daß sie zur Erbauung, sowohl Studirender als anderer Gebildeten ganz geeignet, auch mit vielem oratorischen Schwunge, wie die der ersten Reihe, verfaßt sind. Sie bilden nach dem Ausdruck des Verfassers (S. 276): „den sentimentalen Theil" (la parte più gradita, cioe la sentimentale), oder anders nach unserer Bezeichnung: den ästhetischen Theil der Apologetik, „weil sie mehr das Schöne, Erhabene und Liebenswürdige des Glaubens und des Cultus in der katholischen Religion aufzeigen." Wir wollen jedoch aus diesem Werk mehr die originellen Bemerkungen des Verfassers, welche in seinen Conferenz-

reden der ersten Reihe für die Apologetik des Christenthums und der katholischen Kirche liegen, hervorheben.

Der Verf. beginnt seine I. Conferenzrede mit dem „Beweise vom Dasein Gottes“; übergeht sodann in der II. Conferenzrede „zum Beweise eines natürlichen Sittengesetzes“; hierauf in der III. „zur Betrachtung des göttlichen Vorherwissens und der göttlichen Providenz“; und in der IV. zeigt er, daß „der Mensch Gott einen innern und äußern Cultus schuldig sei“. Der Verf. hätte hier vielleicht zur folgenden Conferenzrede (V.) einen bessern Uebergang bilden können durch die Bemerkung, daß nun die Frage entstehe: Woher man wohl einen solchen äußern Cultus, welcher Gott im dermaligen Zustande der Verderbtheit des Menschengeschlechts wohlgefällig ist, schöpfen könne? Die Antwort hierauf wäre sodann gewesen: nur aus einer göttlich geoffenbarten Religion. Denn nur diese vermag jetzt zu bestimmen: auf welche Weise wir Gott nach dem Falle würdig verehren können. Allein statt der Vermittlung sagt der Verf. einfach: „Wir beginnen nun die Vertheidigung der wahren Religion u. s. w.“ — In der V. Conferenzrede beweist er: „die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer übernatürlichen Offenbarung“. S. 86 bemerkt er: Die Feinde der wahren Religion, welche die katholische ist, sind „die Ungläubigen oder Rationalisten und die Häretiker. Die erstern sind zufrieden mit der bloß natürlichen Religion, und verwerfen die positive und geoffenbarte. Die Häretiker lassen letztere wohl zu, aber alteriren dieselbe, indem sie nur jene Theile aufnehmen, die nach ihrem Geschmack sind,“ und außerdem die Lehrauctorität der Kirche abweisen. S. 87: „Der Rationalist schließt jede Idee des Unbegreiflichen und Uebernatürlichen aus, nämlich das Mysterium und das Wunder“. — Für ihn „sind die

positiven Religionen und auch das Christenthum nichts anderes, als natürliche Produkte eines höhern Genius." — „Im Stifter des Christenthums sieht er nichts mehr, als einen einfachen Philosophen, nach Art des Sokrates und Plato. — Für ihn ist das religiöse Mysterium nichts anderes, als ein Symbol und ein poetischer Ausdruck einer rein natürlichen und philosophischen Wahrheit, und das Wunder ein Mythus, welcher zur Ausschmückung der Erzählung von rein natürlichen Ereignissen dient, und dieß alles wegen des Volkes, in welchem die Fantasie noch über die Vernunft herrscht. Für den Rationalisten reducirt sich die geoffenbarte Religion auf die natürliche Religion, welche jedoch wegen des Volkes unter positiven Formen erscheint, eingekleidet in Symbole und willkürliche Mythen. — Dieses System haben sie (die Rationalisten) sich angeeignet von Kant". Allerdings ging von Kant der Rationalismus aus, durch seine allegorisirende Erklärungsweise der Glaubensmysterien; bei der Erklärung der Wunder aber schritten die exegetischen Anhänger seines Systems noch nicht ganz zum Mythicismus vor, sie blieben mehr bei der Naturalisirung der Wunderbegebenheiten stehen. Erst Strauß begründete die mythische Erklärungsweise der Evangelienerzählungen, da auf seinem monistischen Standpunkte der Immanenz Gottes die Wunder weder denkbar noch möglich sind. — Als Feinde der geoffenbarten Religion bezeichnet der Verf. (S. 87) auch noch „die Sentimentalisten (i sentimentalisti), welche mit Benjamin Constant sagen: daß das Gefühl (il sentimento) oder der religiöse Instinkt (istinto religioso) das unveränderliche Wesen der Religion ist; und daß die positiven Religionen und auch das Christenthum nichts anderes sind, als einfache, äußere, zufällige und gleichgiltige Formen; veränderliche Formen des unver-

änderlichen Gefühls, natürliche Formen, welche dem Fortschritt der menschlichen Civilisirung unterworfen sind". Diese Systeme, meint der Verf., könnte man einfach widerlegen durch die Hinweisung „auf das große historische Factum oder auf die Existenz einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung" (S. 88).

Der Verf. zeigt sofort kurz in der Form eines Dialogs „zwischen einem Ungläubigen und einem Katholiken" die Möglichkeit der Offenbarung und besonders der Mysterien (S. 88—99). Der gläubige Katholik bemerkt (S. 88 ff.): „Wenn ein Mensch einem andern Menschen seine Gedanken kundgeben kann und kundzugeben weiß, wird es dann nicht mit weit mehr Grund die Weisheit und unendliche Macht Gottes können und wissen? Gott, das geistige und wesenhafte Licht, kann sich hierbei nicht bloß der Zeichen bedienen; er kann auch direct auf den Geist des Menschen einwirken durch Erleuchtung und Inspiration, mittelst eines höhern Lichtes, als das der Vernunft, und ihn auch von seiner Offenbarung vergewissern." — Gründlicher behandelt der Verf. die Widerlegung der Einwürfe der Rationalisten gegen die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung. Der Ungläubige sagt (S. 89) zuerst: „Es ist schwer oder gar unmöglich, eine wahrhaft göttliche Offenbarung von einer Illusion der Fantasie zu unterscheiden." Dann: „Wie können wir uns versichern, daß der vorgebliche Gesandte Gottes wahrhaft ein solcher sei, und nicht vielmehr ein Fanatiker oder Betrüger?" Darauf entgegnet der gläubige Katholik: „Gott kann dem Menschen immerhin von seiner Offenbarung eine feste und vernünftige Gewißheit durch die Wunder und Weissagungen geben. Denn diese sind sichere Kennzeichen", um eine wahrhaft göttliche Offenbarung zu unterscheiden von einer vorgeblichen. — Der zweite Einwurf

des Ungläubigen lautet sodann (S. 89): Die positive Offenbarung ist „überflüssig und unwahrscheinlich", denn die Wahrheiten der natürlichen Religion kann ja die Vernunft selber entdecken. — Der Katholik löst diesen Einwurf kurz so (S. 90): Die positive Offenbarung ist durchaus nicht unnütz, auch wenn sie nur Kundgebung der Wahrheiten der natürlichen Religion wäre, denn „sonst würde dem Studirenden auch der akademische Unterricht unnütz sein", da auch seine Vernunft aus sich allein manche Wahrheit entdecken kann. Dieß wäre nur dann der Fall, wenn es nicht „so langer Forschung" bedürfte zur Erkenntniß der wahren natürlichen Religion. Es ist daher eine positive Offenbarung „immer höchst erwünscht", weil auf diese Weise die natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheiten leichter, schneller und sicherer erkennbar sind. — Der Ungläubige äußert ferner (S. 89): Noch weniger nützlich und wahrscheinlich ist eine positive Offenbarung in Bezug „auf die Mysterien, denn diese sind eine chimärische Voraussetzung" und hierauf: „unbegreiflich". Treffend ist die Erwiderung des Katholiken (S. 90 ff.): „Wenn Gott unendlich ist, so weiß er auch Dinge, welche den kurzen Verstand des Menschen überragen", mithin gibt es Mysterien. Es wäre „thöricht, zu läugnen, daß es körperliche Dinge gibt, welche unser Gesicht nicht erreicht. Also kann es auch für unsere Intelligenz unerreichbare Realitäten geben." Die positive übernatürliche Offenbarung ist daher möglich, wenn sie auch wirklich Geheimnißlehren für die Vernunft enthält. Die Geheimnisse findet man auch in andern Wissenschaften, besonders „in den Naturwissenschaften." „Der Mensch ist sich selbst ein Geheimniß: der Lebensverkehr zwischen Geist und Leib, zwischen zwei sich entgegengesetzten Substanzen. — Gibt es

unauflösliche Geheimnisse in der natürlichen Ordnung der Welt (S. 91 ff.), warum nicht auch in der übernatürlichen und göttlichen Ordnung?" — S. 92: „Man darf sich über die Mysterien der Religion und Theologie nicht beklagen, wenn man sich den Mysterien der Philosophie unterwirft. — Man begreift nicht vollends das geringste Geschöpf der Welt, wie kann man dann verlangen, den Weltschöpfer vollständig zu begreifen?" Scharfsinnig läßt der Verf. hier den Katholiken bemerken (S. 92), daß gegen den Rationalisten, welcher die Geheimnißlehren, weil sie unbegreiflich sind, bekämpft, der Atheist selber seine Waffen kehren könnte, und zwar durch die Entgegnung: „Man begreift aber auch das nicht, wie Gott, eine unkörperliche Substanz, in aller Ausdehnung des Raumes sei, wie er in aller Zeit existire, und doch ohne Zeit ist; wie er ferner alle Dinge aus Nichts hervorgezogen" (geschaffen)? — Weiter bestreitet der Katholik den Einwurf des Ungläubigen: daß die Offenbarung nicht möglich sei, „weil die Mysterien der menschlichen Vernunft widersprechen" (S. 93) also: Dieselben können der menschlichen Vernunft nicht widersprechen, „weil Gott, der unfehlbar ist, sie geoffenbart und er uns nicht täuschen kann und will. Die positive Offenbarung und die Vernunftoffenbarung sind wie zwei Lichtstrahlen, die von derselben Sonne, welche Gott ist, ausgehen; sie müssen daher in vollem Einklange stehen, denn Gott kann sich selbst nicht widersprechen" (S. 94). — „Von der Uebereinstimmung der eigentlichen Mysterien mit der Vernunft haben wir keine innere Evidenz (evidenza intrinseca), aber eine sehr genügende äußere Evidenz (evidenza estrinseca), wenn wir uns auf das untrügliche Wort des Offenbarungsgottes stützen" (S. 93 ff.). — Sie sind uns demnach dunkel „in Bezug auf ihre innere Natur",

aber deutlich und gewiß in Bezug „auf ihre Existenz." So ist auch „die Existenz und Union zwischen Geist und Leib ein unzweifelhaftes reales Factum; aber die Weise oder die Natur dieser Einheit (Union) ist geheimnißvoll und unerklärbar" (S. 95). — Zuletzt bezweifelt der Ungläubige auch noch aus dem Grunde die Möglichkeit der Offenbarung (S. 96), „weil Gott dem Menschen ja den Verstand mit dem Triebe zum Verstehen gegeben; daher könne er ihm nicht ein so schweres Joch, wie den Glauben von unbegreiflichen Dingen, auferlegen". Gut erwidert der Katholik darauf (S. 96): „Im Gegentheile würde eine göttliche Religion ohne Mysterien unglaublich sein. Denn ist Gott unendlich, so ist er für den Menschen unbegreiflich. Ein Gott, dessen Natur nichts Höheres über dem menschlichen Verstande aufzuweisen hätte, wäre vielmehr ein endlicher Gott, ein Gott von menschlichem Machwerk."

In der VI. Conferenzrede zeigt der Verf. „die Nothwendigkeit des Glaubens oder der Offenbarung." Er geht davon aus (S. 103), „daß der menschliche Geist bereits von Andern abhängig ist in menschlichen Dingen, daher um so mehr in religiösen oder göttlichen Dingen (d. i. in deren Erkenntniß), daß er hier ohne Zweifel das Bedürfniß des Glaubens habe." Er kleidet den Beweis dafür wieder, wie in der vorhergehenden Conferenzrede, in einen Disput zwischen einem Ungläubigen und einem Katholiken ein. Den Beweis führt er folgendermaßen: a) Eine positive oder geoffenbarte Religion ist nothwendig; denn die philosophische Vernunftreligion reicht nicht aus, „weil die Wahrheiten derselben nicht gewiß, gleichförmig und beständig sind" (S. 104), sie haben demnach wenig oder gar keinen Einfluß auf die menschliche Gesellschaft, daher sind sie für dieselbe nicht

genügend. b) Dann „ist der Weg der Privatforschung in so dunklen Dingen nicht für Alle, wenigstens nicht für den größern Theil der Menschheit geeignet.“ Denn Viele haben weder die Fähigkeit dafür, noch die nöthige Bildung, noch die Lust und Zeit hiezu. Und gesetzt auch, „daß jeder Einzelne sich eine religiöse Ueberzeugung bilde“, so ist der Verstand des Ungebildeten doch nicht fähig, sie gegen alle Sophismen zu vertheidigen (S. 104). c) Hierauf hält eine solche willkürlich sich gebildete religiöse Ueberzeugung nicht Stich „gegen die Leidenschaften; denn diese haben ein Interesse, sie zu läugnen oder zu bezweifeln“ (S. 104). d) Dann sind auch „die Philosophen keineswegs fähig“, dermalen den Inhalt der Vernunftreligion vollständig und in Reinheit aufzufinden und so „das Volk zu führen“ (S. 105). Richtig sagt hier der Verf: „Wenn das Volk schon durch Auctorität in der Religion geführt werden soll, so geschehe es besser durch die göttliche und infallible Auctorität, welche auch das Christenthum annimmt, als durch die menschliche.“ Es seien ferner auch die Lehren der alten Philosophen in Betreff der theologischen und anthropologischen Wahrheiten, als über die Eigenschaften und die Vorsehung Gottes, über die Freiheit und Unsterblichkeit des Geistes u. s. w. äußerst schwankend gewesen, weßhalb sie auch „eine schwankende Moral“ hatten, daher keine feste sittliche Handlungsweise möglich war (S. 106). Und nicht besser ist es in der Geschichte der neuern Philosophie. Er stützt sich hier auf das Zeugniß von Cousin (S. 109). e) Hierauf weiß die Philosophie wohl „die Pflicht des Cultus gegen Gott“, aber worin die rechte und Gott wohlgefällige Weise der Verehrung bestehe, kann sie nicht bestimmen (S. 110). f) Ebensowenig weiß sie anzugeben, „wie die Versöhnung

des sündigen Menschen mit Gott" zu Stande komme. (S. 110). „Wenn die Vernunft bloß auf die Güte Gottes hinblickt, könnte sie wohl einige Verzeihung hoffen", aber anders verhält es sich, wenn sie „die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes bedenkt", welche eine Genugthuung für eine unendliche Schuld fordert, und wenn sie ferner erwägt, daß der Mensch „keine Gottes würdige Genugthuung" zu leisten vermag. „Eine einfache Hoffnung oder Conjectur (auf Verzeihung) genügt dem Menschen nicht; er bedarf einer entschiedenen Gewißheit." Die Vernunft des Philosophen kann nimmer bestimmen: „ob wohl die Reue und Aenderung des Lebens die Kraft haben, das Uebel der Sünde zu tilgen"; besonders aber, ob Verzeihung erfolgen werde „nach der Wiederholung der Schuld oder gar nach einem ganzen Leben voll Schuld?" (S. 111). Die Ungewißheit der Versöhnung aber entmuthigt den Menschen und bringt ihn zur Verzweiflung. g) Endlich weist der Verf. auch darauf hin (S. 114): „Eine gewisse Insufficienz ist die natürliche Beschaffenheit eines contingenten Wesens, daher das beschränkte Licht der Vernunft des Menschen immerhin des äußern Lichtes der (positiven) Offenbarung bedarf" zur sichern Erreichung der Bestimmung. Der Verf. hätte hier auch noch auf dieses Moment aufmerksam machen können, daß schon ursprünglich eine positive göttliche Offenbarung oder eine Erziehung der Urmenschen im Paradiese nöthig war, wie es die Genesis wirklich bestätigt; um so nothwendiger muß sie dermalen sein, wo das Menschengeschlecht sich im verderbten Zustand befindet. Denn es handelt sich nun um neue Heiligungs- und Gnadenmittel, wenn die Bestimmung noch erreicht werden

soll. Darüber kann jedoch die menschliche Vernunft aus sich allein keinen Aufschluß geben.

In der VII. Conferenzrede bestimmt der Verf. „die Charaktere (Kriterien oder Kennzeichen) einer wahren göttlichen Offenbarung“ (S. 115). Er unterscheidet innere und äußere Charaktere. Die innern beziehen sich „auf den Inhalt und die Beschaffenheit der Lehre.“ „Die äußern sind besonders die Wunder und Weissagungen.“ Durch diese beiden Charaktere kann sich ein göttlicher Gesandter als solchen vor der Welt legitimiren. Das Wunder ist nach dem Verf. „eine übernatürliche Suspension oder Modification eines Gesetzes der Natur.“ Die Möglichkeit der Wunder beweist er (S. 117) „aus der Contingenz der Natur und ihrer Gesetze, sowie aus der Allmacht Gottes. Denn ist Gott der Schöpfer der Natur, so vermag er ganz gewiß dieselbe auch zu modificiren (S. 117). Hierauf hat er, als der Herr der Natur, frei ihr die Gesetze eingeschaffen; also kann er auch die Gesetze und Kräfte derselben beherrschen.“ Wichtig ist der Einwurf des Ungläubigen (S. 117): „Die natürlichen Ereignisse gehen nothwendig aus den Kräften der Natur hervor; diese Kräfte sind aber den geschaffenen Naturen wesentlich, also können die Wesenheiten der Dinge nicht geändert werden, und dieß selbst von Gott nicht, mithin ist das Wunder eine Ungereimtheit.“ Die Widerlegung lautet (S. 118): „Die Kräfte der geschaffenen natürlichen Dinge sind in Bezug auf ihre Naturen entweder accidentell: somit können sie eine Aenderung erleiden; oder sie sind den Naturen wesentlich: dann ist wenigstens ihre Bethätigung (attuazione od esercizio) nicht immer wesentlich, daher können die Erscheinungen jener Kräfte immerhin gehindert werden.“

Hierauf sind auch „diese wesentlichen Kräfte beschränkt, sie können demnach in ihrer Wirksamkeit von einer größern Kraft bewältigt werden, und dieß um so mehr von der göttlichen Kraft" (S. 118). — Auch folgende Einwendung löst der Verf. treffend (S. 121): „Das Wunder ist eine Verkehrung der Ordnung, und daher eine Disharmonie gegen die göttliche Weisheit." — „Im Gegentheil," antwortet der Verf., „das Wunder ist eine Erscheinung der Harmonie mit der allgemeinen Ordnung; es ist zwar gegen die niedern und materiellen Gesetze der Natur, aber gemäß dem moralischen und höchsten Gesetze des Universums. Dieses höchste Gesetz ist die Unterordnung der Materie unter den Geist, und der sinnlichen Ordnungen unter die intellectuellen Ordnungen der Welt. Wenn das Hauptziel, welchem die ganze Natur dienen muß und gehorcht, die Vervollkommnung und das Heil der geistigen Wesen ist, so ist das Wunder gewiß eine leicht zu glaubende Sache." — In Betreff der Erkennbarkeit der Wunder wendet der Ungläubige ein (S. 123): Man hält heutzutage „gewisse Erscheinungen für unmöglich und erklärt sie als Wunder, welche in kurzer Zeit von den fortschreitenden Naturwissenschaften werden bewirkt werden können, wie ist da noch ein Unterscheiden des Wunderbaren vom Natürlichen möglich?" — Der Katholik entgegnet hierauf: Es gibt „allerdings seltene Erscheinungen, aber doch sind sie keine Wunder, sondern natürliche Erscheinungen, weil sie durch natürliche und proportionirte Agentien bewirkt sind." Nur wo die Erscheinungen bewirkt sind „ohne alle Mittel, durch den bloßen Willen, da ist ein Wunder. Dieses hat seinen hinreichenden Grund nicht in den Naturkräften, sondern in einer übernatürlichen, göttlichen Ursache."

Die magnetischen Erscheinungen haben ihren Grund in den natürlichen Kräften, also sind sie nur natürliche Wirkungen. „Die Fortschritte der Naturwissenschaften können deßhalb nimmer die Theorie der Wunder umstürzen. Denn diese Fortschritte bestehen nur in der Entdeckung neuer natürlicher Agentien oder neuer Kräfte; die neuen daraus hervorgehenden Wirkungen werden aber immer natürliche sein. Uebrigens sind die magnetischen Operationen nichts weniger als geeignet, die Vermehrung der Brode, die plötzliche Geradmachung eines Verkrümmten, die Auferstehung eines bereits vier Tage im Grabe Gelegenen, die unmittelbare Stillung eines Sturmes zu bewirken. Die magnetischen Erscheinungen sind doch immerhin natürlich, denn sie werden ja dem Contact und dem animalischen Fluidum zugeschrieben" (S. 125). — Der Verf. spricht sofort von dem „Zwecke der Wunder" (S. 119 ff.), und behandelt hierauf das zweite äußere Kennzeichen der wahren göttlichen Offenbarung, d. i. die Prophezie, aber viel zu kurz und nur oberflächlich (S. 129 ff.).

In der VIII. Conferenzrede beweist der Verf. „die Existenz der Offenbarung und die göttliche Sendung Christi, des Stifters vom Christenthume." Gut bemerkt der Verf. hier (S. 131): Der Ungläubige darf nun nicht mehr sagen: „Ich bin zufrieden mit der natürlichen Religion; was liegt mir an den geoffenbarten Dogmen, wenn mir die einfachen und wenigen Aussprüche der natürlichen Religion genügen? Dieser Protest ist unvernünftig; denn zur Annahme zwingt jetzt die wirkliche Existenz der Offenbarung, das historische positive Factum. — Der Rationalist kann wohl die Nothwendigkeit einer positiven, übernatürlichen Offenbarung in Abrede stellen als Bedürfniß der

Vernunft, aber als historisches Factum muß er die positive Offenbarung bestehen lassen. — Ist es nun evident erwiesen, daß Gott dem Menschen eine positive, übernatürliche Offenbarung gegeben, so steht es ihm nicht mehr frei, sich eine Religion zu bilden nach seiner Willkür, und zu erklären, sie sei zum Heile genügend. Dann ist das reale Factum der Offenbarung ein sicheres Zeichen ihrer Nothwendigkeit oder wenigstens ihrer großen Erwünschtheit, da Gott, der Höchstweise, stets mit höchster Vernünftigkeit handelt." — Der Verf. gibt nun in Kürze den Beweisgrund von dem göttlichen Ursprunge des Christenthums (S. 131): „Jene Religion ist wahr und göttlich, welche durch unbestreitbare Wunder und Weissagungen bestätigt ist; das ist nun der Fall bei der christlichen, also ist sie die wahre, göttlich geoffenbarte Religion. Daraus folgt, daß alle von ihr verschiedenen Religionen falsch sind. Ist aber die Wahrheit der christlichen Religion erwiesen, so ist auch die Wahrheit der primitiven Offenbarung, welche Gott den ersten Menschen, den Patriarchen, dem Moses und den Propheten gegeben, erhärtet." Er demonstrirt hierauf die göttliche Sendung Christi, doch zeigt er vorher noch 1) „daß Christus, der Stifter, eine historische Person und nicht etwa ein bloßes Symbol und Ideal der Menschheit sei, wie die heutigen Rationalisten schwärmen." Dieß ist ohne Zweifel sehr passend, weil heutzutage von Strauß die Persönlichkeit Christi fast zu einem bloßen Mythus herabgesetzt wurde. Der Verf. sagt (S. 133): Wir glauben „die historische Realität von Alexander, Socrates, Cäsar, Cicero auf das einstimmige Zeugniß ihrer Zeitgenossen. Die Existenz Christi ist aber eine Thatsache, gleichfalls auf das einstimmige Zeugniß gegründet, nämlich von seinen

Aposteln und Schülern, welches aufbewahrt ist in den Evangelien, deren Aechtheit nicht einmal von den berüchtigten Sophisten Celsus, Porphirius, Julianus bestritten werden konnte. Hierauf wird dieß Factum ja auch berichtet von andern Schriftstellern, welche Zeitgenossen waren, oder später, ja selbst von den Feinden des Christenthums, sowohl von den Juden als von Josephus Flavius, sowie von den Heiden, als von Tacitus, Plinius dem jüngern, Lampridius, Celsus, Porphyrius, Julianus, Hierocles. Dasselbe Zeugniß geben bereits achtzehn Jahrhunderte." 2) Der Verf. geht nun über zu dem eigentlichen Beweise der göttlichen Sendung und der Gottheit Christi (S. 133): „Christus ist eine außerordentliche Person, ein göttlicher Gesandter, und der wahre Gottmensch. Denn göttlich ist seine Lehre, göttlich sein persönlicher Charakter, göttlich seine Wunderthaten." Von der Lehre Christi bemerkt der Verf. (S. 134), „daß auch der Ungebildete ihre Wahrheit sogleich fühlt; daß Christus ferner keine Schule besucht hat", daher er seine hohe Weisheit nur von Gott erhalten konnte, weßhalb er „ein göttlicher Gesandter" sein mußte. „Dazu bestätigte er seine Lehre durch sein eigenes Beispiel. Er hat seiner aufgestellten göttlichen Sittenlehre nicht im Geringsten zuwidergehandelt, wie es oftmals die heidnischen Philosophen thaten. Im Gegentheil, er ist das höchste Ideal der sittlichen Vollkommenheit." — S. 135: Es ist sein Verhalten „so ernst und würdevoll, daß es übermenschlich erscheint." Der Verf. führt hier das bekannte Zeugniß von Rousseau an zum Beweise, daß selbst die Feinde, die Ungläubigen die göttliche Hoheit seiner Lehre und seines Charakters anzuerkennen genöthigt sind (S. 136 ff.). — 3) „Göttlich sind die Wunder, welche Chri-

stus gewirkt zur Bestätigung seiner Gottheit und seiner himmlischen Sendung“ (S. 137). Der Verf. zählt hier die vorzüglichsten Wunder auf, welche Christus selbst gethan, und die an seiner Person geschehen. Schön weist er hin, daß die Wunder der Bekehrung, d. i. „die moralischen Wunder der Gnade, noch größer sind als seine Wunder, die er in der Natur gewirkt. Denn dort zeigt er sich als Herrn einer noch größern (der intellectuellen, der geistigen) Natur, als der körperlichen. Diese sittliche Auferstehung, diese schnelle und völlige Reform des Geistes war oft die Wirkung nur von einer einfachen Einladung: **Sequere me, et statim sequutus est eum**“ (S. 138). — Zuletzt erklärt der Verf. noch (S. 138 ff.), wie Christus durch seine Menschheit in seinem Wirken die Gottheit durchleuchten ließ, als er im Sande die Sünden der Ankläger der Ehebrecherin schrieb; als er ferner nicht in jener Stunde starb, in welcher es seine Feinde wollten; als die ganze Natur bei seinem Tode erschüttert wurde; als seine Kreuziger selber ihn als den Sohn Gottes bekannten; als er endlich ungeachtet der Wache von den Todten auferstand. — 4) „Mit den Wundern des Heilandes verbinden sich die Prophezien.“ Der Verf. erinnert kurz, „wie der Ort seiner Geburt, seine Lehre und Wunderthaten, die Verbreitung seiner Lehre, die Gründung und beständige Dauer seiner Kirche bereits von den Propheten des alten Bundes viele Jahrhunderte früher“ (S. 140) vorhergesagt waren, und wie sie alle genau in Erfüllung gegangen. Er beschreibt ferner die Weissagungen von Christo selber, betreffend die Zerstörung Jerusalems, die Zerstreuung der Juden und die Schicksale der Apostel. Er macht aufmerksam, wie Julian der Apostate Christi Weis-

sagung von der Zerstörung des Tempels umsonst zu vereiteln suchte; wie dieß von einem Heiden selber, von Ammianus Marcellinus, einem Bewunderer Julians, bestätigt wird. Allein nun erhebt der Ungläubige die Einwendung: „Alles dieß ist vielleicht nur eine geistreiche Erfindung, die ihr Christen gutmüthig glaubet" (S. 141). Der Verf. übergeht deßhalb zum Beweise der historischen Glaubwürdigkeit des Christenthums, indem er zeigt 5): „Die Geschichte, die Wunder, die Weissagungen Christi sind historische Facta, wirklich, über allen Zweifel erhaben" (S. 141). Die Beweisführung ist umständlich und gründlich. Wir heben nur eine für unsere Zeit wichtige Bemerkung hervor. Der Verf. sagt treffend (S. 142): „Daß eine oder mehrere Personen wegen einer Lieblingsmeinung den Tod erdulden, weil sie dieselbe für wahr halten, ist begreiflich; aber daß sie wegen der Behauptung von selbsterfundenen und daher von ihnen selber als Fabel erkannten Thaten sich grausamen Todesstrafen preisgeben, dieß ist nur den Narren eigen, was doch gewiß nicht jene großen und achtungswerthen Apostel Christi waren (S. 142). — Dazu haben ja selber die Heiden, die Feinde Christi, die historische Wirklichkeit seiner Wunder anerkannt, als Celsus, Porphyrius und Julianus" (S. 143). Darum ist die Bemerkung des Verfassers von Wichtigkeit (S. 145): „Wenn Christus ein falscher Prophet gewesen, so würde es die göttliche Güte und Vorsehung nicht zugelassen haben, daß er das Menschengeschlecht mit Wunderzeichen getäuscht hätte. Dazumal, als er sich rühmte, daß seine Auferstehung allen seinen andern Wundern das Siegel aufdrücken werde, dazumal war der Augenblick, wo die göttliche Providenz den Betrug hätte enthüllen müssen, da sonst der

Betrug Gott selbst zuzuschreiben wäre." Sehr geistreich sagt der Verf. weiter (S. 145): Die Ungläubigen (die Rationalisten) „nennen den Atheismus eine besondere Thorheit, weil er im Inbegriff der geordneten Erscheinungen der Natur die Zeichen eines höchst weisen Schöpfers nicht erkennen will", aber weit thörichter ist es von Seite der Rationalisten selber, „wenn sie den Complex der übernatürlichen Thatsachen zur Bestätigung des Christenthums dem Zufalle zuschreiben", da sie doch die göttliche Vorsehung, zum Unterschiede von dem Atheisten, zugeben und hintendrein dann „zur Bestätigung eines Betruges" mitwirken lassen [1].

In der IX. Conferenzrede bespricht der Verf. „die Bekehrung der Welt zum Christenthume." Richtig ist die Vergleichung des Verf. (S. 146): Die Natur ist „ein Buch, geöffnet von der göttlichen Vorsehung für uns, und ebenso die Geschichte. Doch wie der Atheist stets von den Kräften und Erscheinungen der Natur spricht", aber den höchsten Urheber der Natur übersieht, „ohne alle Bewunderung und Liebe desselben, ebenso dient auch den ungläubigen Rationalisten die Geschichte nicht dazu, um ihren Blick" zu Gott, dem moralischen Weltregenten, „zu erheben. Sie haben nur Augen, um das Menschliche, das Natürliche der Ereignisse zu sehen, aber das übernatürliche Element" (das Hereingreifen der göttlichen Providenz) „entgeht

1) „Voi (razionalisti) chiamate l'ateismo una insigne stoltezza, perchè nel *complesso de' fenomeni ordinati* della natura riconoscer non vuole i disegni di un creatore sapientissimo. Che dovrà dunque dirsi di voi, che *un complesso di fatti sopranaturali* in conferma del christianesimo attribuite al mero caso; ovvero ammesa da voi, a differenza dell' ateo, la sovrana provvidenza, la fate concorrere alla conferma, secondo voi, di una impostura?"

dem Blicke dieser materiellen Beobachter." Daher sind sie gleichgültig gegen den großen „moralischen Triumph Christi über das Heidenthum." Der Verf. sucht nun aus der sehr schnellen und ausgedehnten Verbreitung des Christenthums einen Beweis für den göttlichen Ursprung desselben abzuleiten. Er beschreibt deßhalb den tiefen sittlichen Verfall der Heiden vor der Gründung des Christenthums, um hiedurch zu zeigen, wie schwierig die moralische Umschaffung (die Bekehrung) der Heiden zur christlichen Religion war (S. 148 ff.). Am Schlusse stellt er die Frage (S. 149): „Wer konnte sie wohl herausziehen aus diesem Abgrunde? wer befreien von der Sklaverei des Irrthums und des sittlichen Verderbens? — Die Eroberer gewiß nicht. Ihre Macht war nur dazu gut, um Sklaven zu machen. — Die Gesetzgeber? Sed quid prosunt sine moribus leges? — Vielleicht die Philosophen? Außerdem, daß sie selber nicht frei von allem Irrthum und Laster waren, verzweifelten sie ja an der sittlichen Reform der Masse. Sie belachten, um ruhig zu leben, den Aberglauben nur in der Schule", aber keineswegs außerhalb. Indeß während diese Alle „indifferent waren gegen die moralischen Gebrechen der Menschheit", kam Christus, und plötzlich geschah eine Umänderung des unsittlichen Zustandes, es trat ein erleuchteter Glaube der göttlichen Dinge ein. — Der Verf. unterzieht hierauf a) diese schnelle und ausgedehnte Verbreitung der christlichen Religion, und b) sodann die große sittliche Umschaffung des Heidenthums einer Prüfung (S. 152). Er behauptet, daß diese beiden Thatsachen durchaus nicht aus natürlichen Ursachen erklärbar seien. Als natürliche oder menschliche Ursachen von dieser Bekehrung der heidnischen Welt zum Christenthume ließen

sich nur folgende denken: 1) „Die Beschaffenheit der christlichen Lehre. 2) Die natürlichen Neigungen des menschlichen Geistes. 3) Die Hinneigung des Zeitgeistes und der Völker. 4) Die Folgen, welche die Bekehrung zum Christenthum nach sich brachte. 5) Die Mittel bei der Verkündigung und Fortpflanzung der Lehre." Wir können hier nicht umhin, wenigstens kurz die Durchführung dieser Punkte zu geben, da dieselbe von großem Interesse ist. Aus den besagten Ursachen allein erklärt sich unmöglich die Annahme des Evangeliums, und ebensowenig die weite und schnelle Verbreitung desselben. Denn 1) betrachten wir „die Beschaffenheit der Lehre" (S. 152). „Sie war neu", daher gefiel sie nur Wenigen und „erbitterte die Anhänger des Alten. — Dazu überstieg sie wegen ihrer erhabenen Mysterien die geschaffene menschliche Vernunft", und war in ihren Sittengeboten strenge, und mühsam zu befolgen. — „Welche Aufnahme war da von der verweichlichten heidnischen Welt zu erwarten?" 2) Erwägen wir „die Beschaffenheit des menschlichen Geistes. Seine Vernunft will Alles nur aus sich erkennen, aber nur nicht glauben; denn sie will nicht abhängen von der Auctorität einer fremden Intelligenz" (S. 153). Der menschliche Geist ist ferner „versessen auf seine eigenen Meinungen. Sein Stolz widerstrebt der Dunkelheit und Auctorität der christlichen Dogmen. Nur sein selbstconstruirtes Mysterium gefällt ihm. Das Christenthum gebot nun das Aufgeben aller Meinungen des Heidenthums, und den festen Glauben an unbegreifliche Mysterien, als die Trinität, Incarnation u. s. w. Eine solche Lehre, wie konnte sie eine Sympathie finden bei dem stolzen Heiden? Dazu widerstrebt das schwache Gemüth des Menschen jedem Gebot, welches dasselbe

einschränkt" (S. 153); wie konnte da die Selbstverläugnung des Christenthums Anklang gewinnen? — Darum eben predigen „die Sectirer eine Moral, die den Leidenschaften des Menschen schmeichelt", und deßhalb verbreitet sich auch heutzutage so sehr der Rationalismus, weil er alle Mysterien negirt, „alles Uebernatürliche", und so der Willkür des Denkgeistes nachgibt (S. 154). 3) Auch war „der damalige Zeitgeist der Völker von Kindheit an gewöhnt an das heidnische Verderben." Mit Recht bemerkt hier der Verf. (S. 155): „Wenn nun schon die plötzliche und vollständige Bekehrung eines Gewohnheitssünders eine so seltene Erscheinung ist, sollte alsdann die plötzliche und vollständige Bekehrung einer ganzen Welt von so gearteten Individuen wohl eine leichte That sein? Diesen Uebergang von dem Abgrunde des Bösen bis zur höchsten Höhe der reinsten Tugend, diesen Sprung sollte das Menschengeschlecht durch sich allein zu machen im Stande gewesen sein?" Gewiß nicht. — Hierauf bedenken wir 4) „die schrecklichen Folgen, welche die Bekehrung der Heiden zum Christenthum nach sich zog. — Jeder weiß, wie der Haß der heidnischen Priester, der Groll der Juden, die Macht der Cäsaren, der Spott der Satyriker und Philosophen sich verschworen haben, gleich anfangs schon das Christenthum auszurotten. Dazu (S. 156) drohten der Verlust der Güter, der Ehre, alle Marter, die Verbannung, ja selbst der grausamste Tod." — Gibbon macht hier die Einwendung (S. 156): „Die Gemüther waren bereits der Thorheiten des Heidenthums müde, daher sehr geneigt, es mit dem Christenthum zu verwechseln." Allein der Verf. erwidert: „Vom speculativen Erkennen der Erhabenheit der christlichen Religion bis zur entschiedenen Annahme war noch

ein weiter Sprung. — So bewunderte wohl Rousseau die Lehre Christi, aber er lebte doch als Ungläubiger fort."
5) Endlich waren die angewandten Mittel durchaus nicht geeignet, die entgegenstehenden Hindernisse zu überwinden. Dieselben waren „nicht etwa die Auctorität, die Macht, der Reichthum, die Philosophie, die Beredsamkeit, die berühmten Namen, um so der Lehre Eingang zu verschaffen; sondern einige arme, unangesehene, unwissende Fischer, verachtet sowohl von den Juden, als den Römern" (S. 157). Und doch siegten diese. Hier offenbarte sich ohne Zweifel der Finger Gottes. — War nun „der Widerstand der heidnischen Welt gegen die Verbreitung des Christenthums so groß, und die Macht der Mittel, ihn zu besiegen, so geringe, so mußte eine übernatürliche göttliche Causalität dazwischen gekommen sein, mithin ist die Verbreitung des Christenthums kein natürliches, sondern ein göttliches Werk, und daher die christliche Offenbarung eine wahre und göttliche" (S. 157 ff.).

In der X. Conferenzrede handelt der Verf. „von den Märtyrern." Er zeigt hier 1): „Das Factum der hingeopferten Märtyrer für den christlichen Glauben ist ein historisches, unbestreitbares Factum"(S.159). Dann (S. 160) 2): „Das Factum der Märtyrer beweist die Wahrheit des Christenthums, denn es enthält die getreue Erfüllung der Prophezie Christi" (von den Verfolgungen seiner Schüler). Hierauf 3): „Das Factum der Märtyrer bezeugt die Wahrheit des Christenthums, weil es eine beweisende Kraft einer über allen Zweifel erhabenen Zeugenschaft enthält" (S. 161). Endlich 4): „Das Factum der Märtyrer beweist die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums, denn wird es nach seinem ganzen Umfange der Umstände betrachtet, so zeigt es einen unerreichbaren Heroismus" (S. 162 ff.), der ohne

übernatürliche göttliche Dazwischenkunft nicht erklärbar ist. Diese staunenswerthen Umstände aber sind (S. 163) folgende: 1) „Die sehr große Zahl der Märtyrer.“ 2) „Die Beschaffenheit der Personen, von jedem Beruf, Alter und Clima.“ 3) „Die Ausgesuchtheit und lange Dauer der Martern.“ 4) „Der Muth, die Kraft, die Standhaftigkeit, die himmlische Ruhe unter all' diesen Torturen.“ 5) „Die Freiwilligkeit des Marterthums, und die Wunder, welche dasselbe oft verherrlichten.“ Wir heben aus der prachtvollen Schilderung all' dieser Punkte nur eine Bemerkung hervor, welche uns ganz klar von der übernatürlichen Dazwischenkunft überzeugen kann. Denn „so wurden durch das Schauspiel des Heroismus der Märtyrer selbst oft die unmenschlichsten Henker zum Christenthume bekehrt, und opferten sogleich ihr Blut für den Glauben dahin“ (S. 164). Außerdem „wagten die wilden Thiere es oft nicht, diese heiligen Opfer mit ihren grausamen Zähnen zu zerreißen.“ — Diese standhafte Erduldung der Martern läßt sich keineswegs aus natürlichen Ursachen erklären. 1) Denn „die Einfalt oder Thorheit“ waren nimmer die Ursache dieser Hinopferung. Es waren ja selbst unter den Märtyrern „Philosophen, die zugleich Apologeten“ waren. „Sie zogen mit ruhiger Ueberlegung die größten Qualen der Abschwörung des Glaubens vor“ (S. 165). 2) Auch „nicht blinder Enthusiasmus, oder sectirerischer Fanatismus“ war die Ursache. Denn „ihre Haltung war ja ganz ruhig.“ Es fand sich bei ihnen „keine Spur von wildem empörerischem Wesen der Fanatiker gegen die gesetzliche Auctorität“ (S. 165). Schlagend ist die Bemerkung (S. 166): „Der Fanatismus ergreift übrigens nicht alle Geister, er ist vorübergehend, örtlich, beschränkt durch die Zeit. Der Heroismus der Christen war aber bei jedem

Geschlechte, Stand und Alter, nicht bloß durch die ersten drei Jahrhunderte, sondern auch in den folgenden Jahrhunderten der Kirche, so oft sich eine Verfolgung einstellte. Der Fanatismus erscheint nicht bei jeder Natur; hemmend für ihn ist die Zartheit des Alters, die Schwäche des Geschlechtes, die Kälte des Greisenalters, die plebeische Erziehung", eine abstracte Lehre; dann: die Vergangenheit der Thatsachen. Man interessirt sich nicht hitzig für Uebersinnliches, sondern nur für sinnliche Güter. — Der Verf. zeichnet treffend die unterscheidenden Merkmale zwischen den christlichen Märtyrern und den Fanatikern, den Selbstmördern, Freischärlern und Märtyrern falscher Religionen (S. 166 ff.). Es wenden manche Ungläubige hier ein, daß der Ehrgeiz, „die Liebe des Nachruhms die Christen zu dieser Aufopferung ihres Lebens brachte" (S. 168). Der Verf. entgegnet mit Fressinous: Wohl mögen Einige also begeistert werden, aber nicht gilt dieß „von der großen Masse der Personen, von jedem Alter und Geschlechte. Hierauf starben ja viele Märtyrer ganz unbekannt, — in Höhlen und Wäldern, besonders unter dem grausamen Diocletian", welche Hoffnung des Nachruhms ihres Namens konnten sie da haben? — Dazu hätte diese Ehrsucht sie gerade „der Frucht ihrer Verdienste" im künftigen Leben beraubt. — Andere meinen: Sie waren dieser Aufopferung deßhalb fähig, weil sie „die Hoffnung der himmlischen Güter belebte." Letzteres ist wohl wahr, aber die Aufopferung so vieler Leben wäre hiedurch allein nicht möglich gewesen, wäre nicht „der Beistand einer übernatürlichen göttlichen Gnade" hinzugekommen. Denn auch die Heiden waren „eines künftigen Lebens gewiß, und doch bewältigte der Gedanke der ihren Sinnen fernen Güter nicht ihre Leidenschaften (S. 168). — Es ist demnach das Chri-

stenthum, verherrlicht durch seine unzähligen Märtyrer wegen des so offenbaren besondern Beistandes Gottes eine wahre, übernatürliche und göttliche Religion" (S. 171).

In der XI. Conferenzrede ermittelt der Verf. „das Kriterium des philosophisch, social, und religiös Wahren." Der Ungläubige wird zuletzt Sceptiker, und verwirft selbst die Principien der Vernunft, daher für ihn alles zweifelhaft ist, und dieß umsomehr eine geoffenbarte Religion (S. 172). Er sagt, „daß der Mensch gar kein sicheres Kriterium der Gewißheit" besitze, „denn die Sinne und die Vernunft sind täuschend." Deßhalb zeigt der Verf., daß der Sceptiker wenigstens die beiden „psychischen Thatsachen des Gedankens und der Empfindung" zugeben müsse (S. 173); daß unsere Erkenntniß nicht blos „subjectiv," sondern auch „objectiv" ist (S. 173 ff.); und „daß ferner der Geist sich in der Anschauung der höchsten Principien nicht irre, sondern zuweilen nur in den Conclusionen aus ihnen" (S. 178). Als Resultat ergibt sich hieraus: „Der Mensch mißbraucht leicht den Vernunftschluß; es wären so die wichtigsten Wahrheiten, nämlich die moralischen, religiösen und socialen sehr übel dem Privat- oder individuellen Urtheil anvertraut. Um sie daher in der Menschheit fest zu machen, und frei von den Ungewißheiten oder Verwirrungen des individuellen Vernunftschlusses, so hat die göttliche Providenz sie der allgemeinen Uebereinstimmung der Natur, und dem positiven und geoffenbarten Unterrichte anvertraut. Diese beiden göttlichen Stimmen verschaffen dem Menschen ein Kriterium der Gewißheit, welches erhaben ist über jeden Angriff der Sceptiker" (S. 179) [1]).

1) „Risulta ancora che l'uomo abusa facilmente del raziocini ;

In der XII. und XIII. Conferenzrede übergeht der Verf. zur Apologetik der katholischen Kirche. Er sucht zuerst „die Wahrheit des Katholicismus — das System der Auctorität" zu erweisen. Er zeigt deßhalb, daß die katholische Kirche unter allen christlichen Kirchen die einzige sei, welche die Lehre des Christenthums in der Reinheit und Integrität bewahrt hat; daß sie wirklich jene „Charaktere besitze, welche Christus von der wahren Kirche prädicire, nämlich: Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit und Apostolicität." Der wichtigste Punkt in den eben besagten Conferenzreden ist der, worauf er seine Behauptung basirt, daß die akatholischen Kirchen unvollkommen sein müssen. Er findet den Grund darin: weil sie das System der Auctorität nicht annehmen wollen. Denn sie stellen das Princip „von der absoluten Freiheit der Prüfung, von der Unabhängigkeit von jeder Lehrauctorität" auf (S. 188). „Die nächste Regel des Glaubens ist ihnen das private Urtheil" für jedes einzelne Individuum, daher die Divergenz der Lehrmeinungen selbst in einer und derselben akatholischen Kirche. Richtig sagt der Verf. (S. 190 ff.): „Ein gemeinsamer Codex der göttlichen Offenbarung allein genügt nicht für die Einheit der Gläubigen als entfernte Regel des Glaubens. Denn ist er der Auslegung eines jeden einzelnen Individuums überlassen," so treten wegen der Leidenschaften verschiedene Meinungen hervor. Nur „das katholische Sy-

cosicchè le più interessanti verità, cioè le morali, le religiose, le sociali, molto male sarebbero affidate al giudizio privato o individuale. Adunque per renderle stabili nella umanità, e immuni dalle incertezze od imbrogli dell' individuale ragionamento, la provvidenza divina le ha confidate *ad un consenso generale di natura*, e ad un *insegnamento positivo e rivelato*. Queste due voci divine forniscono all' uomo un criterio di certezza superiore a qualunque attacco de' scettici."

stem der Auctorität ist nicht blos das System der Einheit, sondern auch der wahren und beständigen Gewißheit, in Sachen der Religion." — Das System der akatholischen Kirchen ist „das System der Aenderung und des Zweifels." — Es behaupten zwar die Akatholiken (S. 194): „daß die Schrift, wenn sie das Wort Gottes zum Unterrichte des Menschen enthält, genügend klar sein müsse." Der Verf. erwidert jedoch hierauf mit Grund (S. 195): „Wenn die Schrift so klar ist, woher dann eine solche Divergenz der Auslegung unter den Protestanten?" „Dann, woher die Verschiedenheit der sich entgegengesetzten Secten, welche doch alle ihre Lehre auf die Schrift stützen?" — Ferner „ist es unläugbare Thatsache, daß die Schrift schwierig zu verstehen sei, nicht blos in Sachen der Gelehrsamkeit, sondern auch der Dogmen und Sittenvorschriften. Diese Schwierigkeit der Schrift haben selbst Protestanten bekannt, als Mosheim, Wegscheider u. s. w. — Aber gerade diese Schwierigkeit der Schrift beweist das Bedürfniß, die Einsetzung eines infalliblen und auctoritativen Interpreten. Die Katholiken erkennen einen Richter und Interpreten dieser Art in der lehrenden Kirche." Der Verf. hätte hier noch beifügen sollen: wenn sich dieselbe in einem ordentlichen allgemeinen Concil ausspricht. — Von großer Wichtigkeit und voll dialectischer Schärfe ist aber folgende Bemerkung des Verf. (S. 196): „Es ist eine Thatsache, daß die Schrift in vielen Punkten dunkel ist. Entweder müßte man daher sagen, daß der göttliche Urheber der Offenbarung, anstatt den Ungewißheiten der Menschheit vorzubeugen, die Schrift (Bibel) gleichsam als Apfel des Streites gegeben habe, um die alten Risse der heidnischen Schulen zu vermehren, oder man muß sagen, daß er für einen auctori-

tativen Wächter und sichern Interpreten jenes ehrwürdigen Codex gesorgt habe. — Allein der erste Theil des Dilemma enthält ein Absurdum, das der Weisheit und Vorsehung Gottes sehr unwürdig ist; demnach ist man von der unstreitigen Thatsache der Schwierigkeit der Schrift genöthigt zu schließen auf die Wahrheit des katholischen Systems, welches eine Kirche als Verwahrerin eines auctoritativen und sichern Interpreten anerkennt.“ [1])

Da jedoch die Akatholiken bei ihren Behauptungen „sich immer auf die hl. Schrift berufen“ (S. 202), so beweist der Verf. selber in der XIII. Conferenzrede die Stiftung der katholischen Kirche aus der hl. Schrift. Er löst ferner mehrere Einwendungen gegen die Lehrauctorität der Kirche. Beachtenswerth ist besonders diese, (welche er in der folgenden Conferenzrede XIV vorbringt): der Nichtkatholik spricht (S. 219 ff.): „Wozu brauche ich eine Auctorität, die mich leitet, wenn ich Gott habe, der mich selbst unmittelbar belehren kann?“ Treffend entgegnet der Verf. (S. 220): „Wozu braucht ihr dann aber noch die hl. Schrift, wenn Gott euch innerlich erleuchten kann? Ihr lasset die hl. Schrift zu, weil Gott in der That beschlossen hat, sie zu geben; dann nehmt aber auch die Auctorität

1) „È un fatto che la bibbia in molte parti è oscura. O bisognerebbe dunque dire che l'Autore divino della rivelazione, invece di provvedere alle incertezze della umanità, avesse data la bibbia quasi pomo di discordia, per accrescere le antiche scissure delle scuole pagane, o pure si ha a dire, che ne ha provveduti di un custode autorevole e interprete sicuro di quel codice augusto. Ma la prima parte del dilemma contiene un assurdo troppo indegno della sapienza e provvidenza di Dio; dunque dal fatto incontrastabile della difficoltà della bibbia, è forza conchiudere la verità del sistema cattolico che riconosce una chiesa depositaria d'interprete autorevole e sicuro.“

an, welche er als Wächter und Interpreten (derselben) gegründet hat," (die Kirche). — Der Verf. beweist sofort in der XIV. Conferenzrede die Einheit der römisch-katholischen Kirche aus Schriftstellen (S. 223), und zwar die Einheit im Oberhaupte, in der Lehre, im Cultus, in der Regierung; dann weiterhin: daß die akatholischen Kirchen die Einheit nicht besitzen können; denn „weder die Bibel, noch die Synoden, noch eine politische Macht vermögen dieselbe herzustellen" (S. 227). — In der XV. Conferenzrede spricht der Verf. „von der Heiligkeit der römisch-katholischen Kirche": im Stifter, in der Lehre, im Cultus, in den Mitteln und Gliedern. Gewiß ist es erheblich, daß in der römisch-katholischen Kirche die Heiligkeit der Glieder oft „durch die Wundergabe" verherrlicht wurde, was in den akatholischen Kirchen nicht geschehen ist (S. 251). Schade, daß der Verf. in diesem Vortrage die Heiligung durch die Sakramente und Feste der Kirche zu kurz gefaßt hat. — In der XVI. Conferenzrede erhärtet der Verf. die „Katholicität und Apostolicität der römischen Kirche." Er zeigt aus der Schrift, „daß die wahre Kirche allgemein ist 1) durch ihre Stiftung; 2) durch ihre Natur." — „Auch muß sie alles lehren, was Christus geboten" (S. 259). — Zuletzt berührt er noch, „daß die Apostolicität den akatholischen Kirchen fehlt (S. 286 ff.).

Hiermit wären die Conferenzreden der ersten Reihe geschlossen, und es beginnen die obbesagten Conferenzreden der zweiten Reihe. Unter diesen sind, wie wir bereits bemerkt, noch zwei, welche in Beziehung zur Apologetik stehen, und zwar die III. Conferenzrede, welche „die innern Widersprüche" sowohl der philosophischen als religiösen Systeme des Irrthums erörtert. Sie gibt eine Uebersicht derselben, und zugleich eine kurze Widerlegung. Der Verf. zeigt

nämlich die Widersprüche auf, in folgenden Systemen: des Scepticismus, Materialismus, Pantheismus, ethischen Purismus, Epicureismus, modernen Judaismus, der Häresie und zuletzt des Schisma. — Weiterhin sucht er einen Sceptiker wieder zum Katholicismus zurückzuführen. Er hat diesen Vortrag in einen Dialog zwischen einem gläubigen Katholiken und einem Ungläubigen eingekleidet. Der Gedankengang ist kurz folgender (S. 320 ff.): Der Ungläubige. „Für mich ist alles zweifelhaft, nur die Thatsache meines zweifelnden Denkens kann ich als real zugeben. Diese vermag ich nicht zu bestreiten.“ Der Katholik. „Ist diese innere Thatsache eures Gedankens wahr, dann ist auch euer Ich, oder euer denkendes Subject eine unbestreitbare Realität. Denn das Nichts kann weder denken noch zweifeln.“ Ungl. „Allein ich kann nur mit den Materialisten sagen: mein Ich ist nichts anderes als Materie.“ Kath. „Ihr haltet euch für Materie, insofern euer innerer Sinn euch die Wahrnehmung eures ausgedehnten und organischen Leibes manifestirt.“ Allein, „wenn Ihr einen Theil des Zeugnisses eures innern Sinnes zulasset, so müßt Ihr auch den andern Theil, um consequent zu sein, zulassen,“ nämlich: „die Existenz eines andern Princips,“ welches diesen Leib bewegt; „welches ferner fühlt, denkt und will.“ Ungl. „Gut; aber mein innerer Sinn, welcher mir mein Ich offenbart, spricht durchaus nichts von Gott; mithin kann ich mich nur an die Atheisten anschließen.“ Kath. „Der innere Sinn offenbart euch auch, daß Ihr beständigen Wechselzuständen, Schranken unterworfen seid,“ daher ist euer Ich bedingt. Eure Vernunft sagt: „Es kann kein bedingtes Wesen ohne höchste Ursache geben.“ Demnach gebietet euch der innere Sinn, „auch das Dasein Gottes

anzuerkennen, und aus der Reihe der Atheisten zu treten.“ Ungl. „Alsdann werde ich Deist, und bin zufrieden mit der blos natürlichen Religion.“ Kath. „Allein als Deist müßt Ihr die Providenz Gottes für seine Creatur annehmen. Nun ist euer System der natürlichen Religion keine Sache für Alle. Es wird mit dieser privaten Forschung nur Wenigen gelingen, sich ein System der Religion zu bilden, und dieß erst nach langer Zeit, und mit nicht wenigen Irrthümern vermischt, wie dieß das Factum der heidnischen Philosophie und der Rationalisten bezeugt. Daher ist eine positive Offenbarung in Sachen der Religion ein moralisches Bedürfniß der Menschheit, mithin ist der Gedanke sehr vernünftig, daß Gott zufolge seiner Providenz dieselbe nicht sich selbst überlassen hat. Die christliche Religion, welche sich als geoffenbarte ankündigt, ist die einzige, welche zu ihrer Bestätigung die authentischen Zeichen der Göttlichkeit hat,“ nämlich: „einen Inbegriff von Wundern, welche selbst von den Feinden nicht geläugnet werden.“ Ungl. „Diese Offenbarung ist aber, wie ich höre, in der Bibel enthalten,“ alsdann bin „ich der Interpret selbst, und dieß genügt, da ich nach Art der Häretiker ein vollkommener Christ bin.“ Kath. „Allein, wenn Ihr aufrichtig der Bibel glaubt, dann müßt Ihr derselben auch glauben, wenn sie euch gebietet, von der Lehrauctorität der Kirche abzuhängen, welche durch Gott unterstützt, den heiligen Codex ohne Irrthum erklärt, und zugleich die göttlichen Traditionen, welche von der Bibel selbst empfohlen werden. Daher könnt Ihr kein vollkommener Christ sein, wenn Ihr nicht Katholik werdet. Denn die Merkmale der wahren Kirche sind nach der Bibel selbst: Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit und Apostolicität. Nun ist es eine evidente Thatsache, daß diese Merkmale

nur dem Katholicismus zukommen: also ist im Katholicismus nach der Bibel selbst die wahre „(vollkommene)" Kirche und die wahre Religion."

Wir wären somit bei der letzten apologetischen Conferenzrede (welche die I. in der zweiten Reihe ist) angelangt. Wir können hier nicht umhin, mehrere Bemerkungen noch aus derselben anzuführen, da sie eine Zeitfrage von Interesse betreffen. Der Verf. sagt (S. 276): Es meinen Manche heutzutage, „daß die Gewißheit des Glaubens bei einem einfachen Katholiken nichts anders sei, als eine zufällige, grundlose Leichtgläubigkeit, eine bloße Wirkung der Geburt oder Erziehung, weil er keine philosophische Rechenschaft von seiner Gewißheit ablegen könne, daher sie spöttisch seinen Glauben und seine Andacht belächeln." Der Verf. zeigt deßhalb (S. 277): „wie fest, vernünftig und darum achtungswürdig die Gewißheit sei, welche der gute Katholik von seiner Religion hat, wenn er auch ein einfacher Mensch ist." Denn dieß ist eben „ein elendes Vorurtheil, daß es nöthig sei, eine wissenschaftliche, gelehrte Demonstration zu besitzen, um von der Wahrheit des christl. Glaubens vernünftig überzeugt zu sein." Mit Recht bemerkt er dagegen (S. 280): „Bedarf vielleicht der einfache Mensch erst der Demonstrationen der Philosophie, um vernünftig gewiß zu sein, z. B. von der Existenz des eigenen Ichs, von der Realität der äußern sichtbaren Welt, und von dem höchsten Urheber derselben, nämlich von Gott?" Dann S. 277: „Zuerst ist ja die Natur gewiß, dann die Kunst; zuerst ist der Mensch, dann der Philosoph; zuerst ist der gemeine Sinn der Natur, und dann die Philosophie. — Die logischen, ontologischen und moralischen Vernunftprincipien sind dem Geiste wie eingeboren, und ebenso ihre

nächsten Consequenzen, besonders die moralischen, socialen und religiösen, welche den sogenannten gemeinen Sinn der Natur bilden." — (S. 278): „Sie erwarten ihre Entdeckung nicht erst von einer mühsamen Philosophie." — (S. 279): „Die philosophische Erkenntniß der wichtigsten Wahrheiten unterscheidet sich von der vulgären Erkenntniß des gemeinen Sinnes blos durch die Ordnung, größere Klarheit, und durch formulirte Sprache." — (S. 280): „Die philosophische Erkenntniß ist nur klarer, als die vulgäre, aber sie ist deßhalb nicht die mehr vernünftige, oder die einzig vernünftige." — (S. 281): „Der gemeine Sinn der Natur (il senso commune di natura) ist der vernünftige Tastsinn (tatto razionale), und der intellectuelle Gesichtssinn (vista intellettuale) ist die Wissenschaft (la scienza)." — Der Verf. unterscheidet hierauf (S. 277) „mehrere Arten der Erkenntniß und der Gewißheit des christl. Glaubens, nämlich die gewöhnliche oder populäre, die mittlere, und die gelehrte oder die theologische. — Alle diese drei Erkenntnißarten sind gewiß, gegründet, und vernünftig, obschon die eine klarer und unterscheidender ist als die andere. — Die vulgäre Gewißheit des Glaubens verhält sich zur theologischen oder apologetischen, wie in der natürlichen Ordnung der Gewißheit die Gewißheit des gemeinen Sinnes der Natur zur wissenschaftlichen oder philosophischen Gewißheit." — (S. 282 ff.): „Sowie es einen gemeinen Sinn der Natur, eine vernünftige Gewißheit gibt auch in einem Menschen, der nicht Philosoph ist, so gibt es gleichsam ebenfalls einen gemeinen übernatürlichen christlichen Sinn (un senso commune sopranaturale christiano) eine sehr vernünftige Gewißheit vom Glauben in dem einfach Gläubigen, der nicht Theolog oder Apologet ist." Und wie so? (S. 283): „Der

Neugläubige glaubt dem Worte des Priesters nicht durch einen blos natürlichen Instinkt oder durch ein anderes menschliches Princip, sondern auch durch ein göttliches Princip oder einen göttlichen Impuls, nämlich durch die Gnade des hl. Geistes, welcher nur zur Wahrheit anregen kann." Dazu kommen dann „die verschiedenen Motive (oder Gründe) der Glaubwürdigkeit" (S. 284) von der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion. Diese Glaubensmotive sind für den einfachen Menschen, meistens dieselben, wie für den gelehrten Theologen. „Es giebt sehr viele darunter, welche auch für die Fassungskraft des einfachen Menschen passen. Sie machen es auch, daß sein Glaube ein wahrhaft gegründeter und vernünftiger Gehorsam ist." Der Verf. führt einige solche einleuchtende Glaubensmotive an (S. 284—286), als: die Heiligkeit der Glaubens- oder Sittenlehre des Christenthums; die heroische Tugend der Heiligen; die Heiligkeit des Cultus; das Wunder der Verbreitung und Erhaltung des Christenthums; dann die Selbsterfahrung der innern Stärkung, besonders von den Gnaden in den Sakramenten; das Gefühl des innern Friedens u. s. w. Scharfsinnig bemerkt der Verf. (S. 286): „Die Erkenntniß, welche der Theolog oder Apologet hat, ist wohl deutlicher, aber nicht gewisser als die des einfach Gläubigen." — Der erstere „kann wohl die christl. Religion besser erklären und vertheidigen, aber er glaubt nicht mehr, als der einfach Gläubige." (S. 287): Dieser „ist wohl nicht fähig, alle Einwendungen gegen seinen Glauben aufzulösen, aber dieß beweist nicht, daß er davon nicht gewiß ist, sondern es beweist blos, daß er die Kunst der Dialektik nicht versteht, daß er die Subtilitäten der Sophisten nicht kennt, und daß ihm außerdem das theologische Wissen

fehlt. — Denn so glaubt ein einfacher Mensch von gesundem Sinn fest an die Wahrheiten des gemeinen Sinnes; er glaubt an seine eigene Existenz, an die innere Thatsache seiner Freiheit, an die Principien der Sittlichkeit und Gerechtigkeit, obschon er auf die Einwendungen der Skeptiker, Fatalisten und Idealisten keine Antwort zu geben weiß."

Am Schlusse unserer Recension bemerken wir nur noch dieses: Wenn das Werk: „Le libre examen de la verité de la foi. Entretiens sur la demonstration catholique de la révélation chrétienne, par V. Dechamps" ob seinem geistreichen Charakter mit Recht einer deutschen Uebersetzung, welche es mit Geschick durch Dr. Heinrich erhalten, nach dem Urtheile Vieler als würdig erkannt ward; so dürfte nach unserer unmaßgeblichen Meinung selbe auch das von uns besprochene Werk verdienen, da es gewiß nicht weniger geistreich ist, als das obbesagte. Wir nehmen daher auch keinen Anstand, dieß Werk eines italienischen Apologeten, besonders den Religionslehrern an den Obergymnasien zu empfehlen, da sie es nicht blos für die Erbauung, sondern auch für den wissenschaftlichen Unterricht der Studierenden mit vielem Nutzen werden gebrauchen können.

Zukrigl.

2.

S. Justini philosophi et martyris opera quae exstant omnia, necnon **Tatiani, Hermiae, Athenagorae** et **S. Theophili** quae supersunt etc. accurrante et recognoscente **J. P. Migne**, Bibliothecae cleri universae etc. editore. Paris 1857. 1820 Seiten in hoch Quart. Pr. 12 Franken.

Das große Unternehmen des Abbé Migne, die Werke der lateinischen und griechischen Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, ersterer bis ins 13., letzterer bis ins 9. Jahrhundert, in neuen, bequemen, guten und wohlfeilen Ausgaben zum Gemeingute der Gelehrten zu machen, ist schon so weit vorgerückt, daß die lateinischen Väter ganz oder nahezu vollständig in ungefähr 220 Bänden erschienen sind, und auch von den Griechen schon der 30. große Quartband (zwischen heraus fehlen jedoch mehrere) vorliegt. Die Vorzüge und Mängel dieser seit einer Reihe von Jahren auch in Deutschland vielverbreiteten Ausgabe darzulegen und gegen einander abzuwägen, ist jetzt nicht unsere Sache, auch läßt sich ein allgemeines Urtheil nicht leicht darüber abgeben, weil die verschiedenen Bände sehr verschiedenen Werthes sind, je nachdem eine mehr oder minder gute ältere Ausgabe vorlag, welche zu Grunde gelegt, respective abgedruckt wurde, und je nachdem die Literaten, deren sich Herr Migne bedient, für ihre Aufgabe mehr oder minder befähigt waren. Während Einzelne wirklich Neues und Gutes leisteten, z. B. Professor Dr. Floß in Bonn, der in dem 122. Band der lateinischen Väter uns eine treffliche neue, resp. erste vollständige Ausgabe der Werke des Johannes Skotus Erigena mit-

theilte, haben Andere sich mehr nur mit dem — übrigens sehr verdienstvollen Sammeln des hundertfach Zerstreuten beschäftigt, wieder Andere, und zwar die Meisten, sich blos auf Wiederabdruck schon vorhandener Ausgaben beschränkt. Bei Einigen endlich konnten wir irgend Befähigung zu derlei gelehrten Arbeiten gar nicht entdecken, denn es sind mitunter grobe Verstöße begangen, und nicht blos keine Verbesserungen des Alten, sondern Verschlimmerungen gegeben worden. So ließen sie einigemal statt des bereits vorhandenen Bessern das Geringere wieder abdrucken. Die libri Carolini z. B. sind im 98. Band der lateinischen Väter nicht nach der schon vor mehr als 125 Jahren, im Jahr 1731 zu Hannover erschienenen Heumann'schen Ausgabe, sondern nach der beträchtlich minder guten von Jean du Tillet vom Jahr 1549, mitgetheilt worden. Offenbar war dem betreffenden Literaten die bessere Ausgabe gar nicht bekannt geworden. Ein ähnlicher Mißgriff wurde bei Herausgabe der Werke des h. Hieronymus begangen, und die sehr fehlerhafte Vallarsi'sche Edition der von Hieronymus übersetzten Chronik des Eusebius wieder abgedruckt, während doch schon eine viel bessere Textes-Recension derselben durch Angelo Mai im achten Bande seiner scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita vorlag, wozu der gelehrte Cardinal nicht nur die armenische Version der Chronik des Eusebius, sondern auch mehr als 20 vaticanische Handschriften des Hieronymischen Textes benützt hatte. Diesem Mangel ist erst neuerdings dadurch abgeholfen worden, das die fragliche bessere Recension von Angelo Mai unter die Werke des Eusebius von Cäsarea, also in die Reihe der griechischen Väter aufgenommen wurde. — Sehr bedauerlich ist weiterhin, daß für die Briefe von

und an St. Bonifaz den Apostel der Deutschen fast nichts geschah. Die bekannte Würdtweinsche Edition vom Jahre 1789 ist nicht nur reich an Druckfehlern, Auslassungen von Worten und Zeilen u. dergl., sondern hat auch viele Briefe von und an Bonifaz durchaus nicht in die rechte chronologische Ordnung gebracht; die neue Oxforder Ausgabe von Giles aber zeichnet sich nicht blos durch prächtiges Papier und schönen Druck, sondern noch weit mehr durch die unendliche Leichtfertigkeit aus, womit sie gemacht ist. Hat sie doch z. B. T. II. p. 229 von Würdtwein (p. 204 Not.) den dort durch einen Schreibfehler entstandenen Unsinn einer Indictio XVII getreulich copirt, nicht denkend, daß es in aller Welt nie eine siebzehnte Indiction gegeben habe. Oder um ein anderes Beispiel zu geben. Auf S. 211 can. 15 hat Würdtwein den Text durch Auslassung einer Zeile corrumpirt, und Herr Giles — ist ihm buchstäblich gefolgt. Ebenso hat Würdtwein p. 210 irrig parochiis statt ptochiis (Armenhäuser), und Giles copirt auch dieses, vielleicht prophetisch, die Ablösung voraussehend, die aus manchen Pfarrhäusern Armenhäuser machte. — Hier war nun Vieles zu thun, und eine neue verbesserte Ausgabe ein wahres Bedürfniß. Aber Herr Migne und seine Literaten haben nur das Alte mit Vermeidung einiger der gröbsten Verstöße wiedergegeben, und es sogar da und dort an Reproduction auch dieser nicht fehlen lassen. So ist z. B. in Bd. 89 des Migne'schen Cursus Patrologiae p. 830 n. IX aus Würdtwein p. 166 das sinnlose (natürlich auch von Giles abgedruckte) illi statt ibi aufgenommen, während doch ungefähr 200 Seiten früher in demselben Bande p. 652 n. XXXVII sich der richtige Text findet. Aber noch weit mehr tadelnswerth ist die Sorg-

losigkeit, womit in demselben Bande die Ausgabe der Werke des h. Aldhelm behandelt wurde. Ich will nichts davon sagen, daß p. 299 sqq. der Brief eines Anonymus unter die Werke des h. Aldhelm aufgenommen wurde, obgleich dieser Anonymus selbst sagt: er sei ein Schüler des h. Bonifaz (des Apostels der Deutschen). Nun starb aber Aldhelm im Jahr 710, Bonifaz im Jahr 754, und es kann somit jener Brief unmöglich von Aldhelm herrühren. Diesem Briefe sind aber auch Gedichte beigelegt, in deren vorletztem der bereits verstorbene Aldhelm besungen wird, und gerade diese Gedichte sind in der Ausgabe von Migne in eine kaum glaubliche Confusion gebracht worden. Bei Würdtwein (p. 226 sqq.) und Giles (Opp. Aldhelmi, p. 103 sqq.) sind die Verse so gedruckt, daß der erste links, der zweite (auf ihn sich reimende) rechts, der dritte wieder links, der vierte rechts u. s. f. auf dem Blatte zu stehen kam. So bildeten sich zwei zusammengehörende Columnen von Versen, von denen die rechts stehende je den auf den Vers links sich reimenden Gegenvers enthält. Dieß Verhältniß nun wurde in der Ausgabe von Migne gar nicht beachtet, und ausgehend von der Meinung, daß die Columnen nur zufällig nebeneinanderstehen, sind die zusammengehörigen Verse ganz auseinander gerissen worden. Was bei Giles, denn dieser wurde zu Grunde gelegt, neben einander stand, wurde jetzt hinter einander gestellt. Im letzten Gedichte z. B. stehen zuerst die Verse 1, 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 17, 19, 21 u. s. f., kurz 28 Verse mit ungeraden Zahlen, darauf folgen: als Vers 29 der Vers 2, der sich auf Vers 1 reimt, sodann die Verse 4, 6, 8, 10 u. s. f. Natürlich geben diese Gedichte bei solcher An-

ordnung der Verse gar keinen Sinn, und dieß wurde von Migne's Gehülfen nicht bemerkt!

Mit großer Spannung sahen wir dem Erscheinen der griechischen Väter entgegen, und wenn in den ersten Bänden nicht alle billigen Erwartungen Befriedigung fanden, so freuen wir uns dagegen, daß von Band VI an ein Mann wie Dr. Nolte, Priester aus Arnheim in Holland (gegenwärtig in Paris) diesem Unternehmen wenigstens seine partielle Mitwirkung gewidmet hat. Wenige werden hiezu bessere Befähigung besitzen. Die Leser unserer vierten Ausgabe der apostolischen Väter kennen diesen Gelehrten bereits aus zahlreichen Noten, in denen wir seine Verdienste um Verbesserung des Textes hervorgehoben haben. Auch hat unsere Quartalschrift schon gelehrte Arbeiten von ihm erhalten, Jahrg. 1856, S. 468 ff. und 1857, Heft 4, S. 579 ff. Ist auch die Art und Weise, wie Dr. Nolte seine eigenen Ansichten und kritischen Bemerkungen vorzutragen pflegt, mitunter barsch und herbe, so wird dieß doch durch den Scharfsinn seiner Hypothesen und seinen reinen Eifer für die Sache wieder aufgewogen.

Der vorliegende 6. Band der Migne'schen Sammlung enthält die ächten, zweifelhaften und unterschobenen Werke der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts: Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilus und Hermias, mit einziger Ausnahme des anonymen Briefes an Diognet, welcher den Schriften der apostolischen Väter beigezählt und schon im zweiten Bande der Migne'schen Sammlung (griechische Serie) mitgetheilt wurde. Zu Grunde gelegt ist die treffliche Ausgabe der griechischen Apologeten von Prudentius Maran, die vor etwas mehr als hundert Jahren erschien. Voransteht Maran's umfängliche gelehrte Disser-

tation über Justin und die andern Apologeten jener Zeit. Sie ist von Migne vollständig mitgetheilt. Ihr schließt sich dann ein Auszug aus den Prolegomenen der Otto'schen Ausgabe Justins (edit. I) an. Der griechische Text der Apologeten, den Migne gibt, ist mit ganz wenigen Ausnahmen der Maran'sche, und ebenso ist es mit den Noten, nur mit dem Unterschiede, daß neben den vollständigen Maran'schen auch ziemlich viele von Otto entlehnte Aufnahme fanden. Wenigere sind neu, oder haben doch neue Zusätze erhalten; von wem, wird nicht angegeben. Aufgefallen ist uns dabei, wie p. 239. Not. 36 Fritsche's Commentar über den Römerbrief citirt wird. Ohne Zweifel ist dieses Citat aus der zweiten Auflage der Otto'schen Ausgabe Justins (p. 15) v. J. 1849 entlehnt, und doch wird p. 205 gesagt, man habe die erste Auflage Otto's v. J. 1842 benützt. Zweckmäßig ist, daß die von Maran in einem Nachtrage unter dem Titel addenda et emendanda am Ende seines Foliobandes gegebenen Bemerkungen jetzt je an der zutreffenden Stelle eingerückt sind. Nur ist nicht immer angegeben, woher diese Noten genommen seien, z. B. p. 243. not. 45, p. 251. not. 75, p. 269. not. 27*. — Schlimmer ist, daß die beiden indices, sowohl graecorum vocabulorum als rerum etc. keine Verbesserung, theils Erweiterung, theils Vereinfachung erfahren haben. Es wurde geradezu, was Maran gab, abgedruckt, und zwar meistens sogar auch die Stellen, welche sich auf den Brief an Diognet beziehen (z. B. auf p. 1606. 1623 ff.), während doch der vorliegende Band diese epistola gar nicht enthält. Der index locorum scripturae sacrae ist weggelassen, dagegen ein kleiner Inder der von Justin und den andern Apologeten citirten ältern Autoren beigegeben.

Was jedoch diesem sechsten Bande der Migne'schen Sammlung besondern Werth gibt, ist der von Nolte bearbeitete Anhang von p. 1705—1816. Nachdem nämlich dieser Band bereits gedruckt war, ersuchte Abbé Migne den ihm unterdessen bekannt gewordenen Dr. Nolte, ihm noch nachträgliche Bemerkungen u. dergl. mitzutheilen, und so erhielten wir die Resultate vieler kritischer Forschungen, welche dieser Gelehrte über alle in diesem Bande enthaltenen patristischen Schriften theils früher schon angestellt hatte, theils jetzt erst unternahm. Sie bestehen in mehreren hundert variae lectiones, die er durch sorgfältige Vergleichung mehrerer der besten und ältesten Codices gewann, ferner in einer beträchtlichen Zahl scharfsinniger eigener Conjecturen, auch in Hinweisungen auf manche einschlägige Literatur, und Mittheilung aller in den benützten Handschriften vorgefundenen Scholien zu einzelnen Stellen der betreffenden Väter. Am Schlusse seiner Vorrede zu diesem Anhang gibt uns Dr. Nolte die angenehme Versicherung, daß nächstens eine neue von ihm besorgte Ausgabe der Werke des h. Basilius und Gregor von Nazianz erscheinen werde.

Die Ausstattung des vorliegenden Bandes ist befriedigend, das Papier hübsch, die griechischen Lettern scharf, gut geschnitten und deutlich (nur der spiritus asper und lenis macht öfter hievon eine Ausnahme), und auch der lateinische Druck ist besser als in manchen Bänden der lateinischen Väter-Serie, wo namentlich bei den Buchstaben h, b, d, p u. dergl. sehr häufig die vertikale Linie abgebrochen ist. Doch sind auch in diesem neuen Bande die lateinischen Lettern unreiner als die griechischen. Druckfehler sind uns einige, doch nicht verhältnißmäßig viele begegnet. Der Preis, 12 Franken für den großen Quartband, ist sehr billig.

Hefele.

3.

Athenagorae philosophi Atheniensis opera. Ad optimos libros mss. partim nondum collatos recensuit, scholiis Parisinis nunc primum integris ornavit, prolegomenis, adnotatione, versione instruxit, indices adjecit **Joann. Carol. Theod. Otto**, Jenensis, philos. et theol. doctor, in caes. reg. facultate evangelico-theol. Vindobonensi prof. p. o. etc. Cum duobus speciminibus codicum manuscriptorum. Jenae, ap. Fr. Mauke. 1857. LXXV. et 328 pp. Oct. maj. Pr. 4 fl. 45 kr.

Vorliegendes ist der siebente Band des schon in weiten Kreisen verbreiteten und geschätzten Corpus apologetarum christianorum seculi secundi von Dr. Otto. Vorausgegangen sind die Ausgaben der Werke Justin's und Tatian's; nachfolgen werden noch in einem spätern Bande die drei Bücher des Theophilus von Antiochien an Autolykus, und die irrisio philosophorum gentilium von Hermias. Wie die früheren Bände dieser Sammlung, so zeichnet sich auch der gegenwärtige durch Fleiß in der Durchführung, große Sorgfalt für Herstellung des besten Textes, durch Beigabe vieler und guter kritischer und exegetischer Noten, durch zahlreiche Verbesserungen in der aufgenommenen lateinischen Uebersetzung, durch gute Indices, accurate Correctur und schöne Ausstattung aus. Was insbesondere die Textesrevision anlangt, so hat Dr. Otto den Pariser Codex Nr. 451, der dem Anfange des zehnten Jahrhunderts angehört, zur Hauptgrundlage genommen. Wohl hat schon der Mauriner Prudentius Maran vor mehr als hundert Jahren auch bei seiner Ausgabe der griechi-

schen Apologeten sich dieses Codex bedient, aber eine neue, sorgfältigere Vergleichung desselben war nöthig, und auf Otto's Wunsch übernahm der berühmte Philolog Carl Benedikt Hase, Conservator der Handschriften an der kaiserlichen Bibliothek zu Paris, diese mühevolle Arbeit.

Mit den gefundenen lectiones variae theilte er an Herrn Otto zugleich die alten Scholien mit, welche jener Codex, und ebenso ein zweiter Pariser Nr. 174, zur Erklärung einzelner Stellen des Athenagoras enthielt. Es sind dieß dieselben Scholien, welche ungefähr gleichzeitig auch Dr. Nolte durch eigene Benützung jener Pariser Codices entdeckte und im Anhange zum sechsten Bande der Migne'schen Sammlung (s. oben S. 138) abdrucken ließ, so daß der Eine wie der Andere sie als nunc primum edita bezeichnen konnte. Aehnlich verhält es sich mit den Varianten, welche die beiden genannten Pariser Codices darboten. Nolte gab sie im Anhange, während Otto dieselben je an der betreffenden Stelle zur Fixirung seines Textes benützte.

Sehr wichtig für Otto war weiterhin ein Straßburger Codex, welchen außer ihm noch Niemand benützt hatte, ihm aber theilte Professor Eduard Cunitz von Straßburg eine Collation desselben mit.

Einige andere Handschriften untersuchten für ihn andere Freunde, z. B. Krabinger in München, und natürlich mußten ihm auch die schon von und für Maran notirten Varianten zur Herstellung seines Textes dienen. Aus einem Sorbonner Codex standen ihm nur wenige, von Hase in Paris mitgetheilte Varianten zu Gebote, Nolte dagegen hat diese Handschrift vollständig verglichen.

In sehr interessanten Prolegomenis handelt Dr. Otto

zuerst de hujus editionis ratione, beschreibt darauf im zweiten Kapitel alle vorhandenen 23 Codices, welche theils die beiden Werke des Athenagoras zugleich, theils nur das eine oder das andere enthalten. Von zwei Handschriften, dem Cod. Lubanensis und Claromontanus, gibt er dabei je ein Facsimile. Im dritten Kapitel bespricht er alle bisherigen Ausgaben der Werke des h. Athenagoras, im vierten die erschienenen Uebersetzungen, im fünften den Styl des Athenagoras, gibt im sechsten einen Conspectus über den Inhalt seiner beiden Schriften, und endlich in c. 7. eine Untersuchung über Abfassungszeit und Titel der ersten, nämlich der *πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν*. Mit Recht verwirft er gleich andern Gelehrten die früher übliche Auffassung von *πρεσβεία* als legatio, und setzt dafür richtiger supplicatio, nimmt auch mit gutem Grunde das Jahr 177 als Datum dieses Buches an und bezieht dann natürlich den Namen *Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομμόδῳ*, der neben dem des Kaisers Marc Aurel in der Zueignung der *πρεσβεία* vorkommt, nicht auf Lucius Aurelius Verus Commodus, den Adoptiv-Mitbruder Mark Aurels († 169), sondern auf Lucius Aurelius Commodus, den Sohn Marc Aurels. Die Bedenken, welche entgegenzustehen scheinen, werden mit Glück beseitigt, z. B. daß Athenagoras beide Kaiser als Philosophen bezeichne, was doch auf Commodus nicht passe. „Athenagoras spricht," sagt Otto, „communicative und trägt Titel, die einem der beiden Kaiser gebühren, auf beide über." Dabei wollte übrigens Dr. Otto doch nicht wagen, auf Mommsens Rath das *Ἀρμενιακοῖς* der Inscription in *Γερμανικοῖς* zu verwandeln, obgleich es gewiß ist, daß Commodus den Titel Armeniacus gar nicht, Marc Aurel denselben aber nur bis zum Jahre 169 führte,

wogegen beide constant den Titel Germanicus sich beilegten. — Weiterhin wird über Styl und Darstellungsweise des Athenagoras p. XLIX. gesagt: er überrage alle Apologeten des zweiten Jahrhunderts wie durch philosophisches Talent und ausgebreitete Erudition, so auch durch Güte des Styls, der sich durch concise logische Ordnung, schöne, der attischen sich nähernde Sprache, durch Klarheit, Kraft und Anmuth auszeichne.

In einem Epimetrum trägt Otto noch verschiedene Verbesserungen und Zusätze nach und dankt darin auch einem Freunde für gute Besorgung der Correctur, unter Angabe der wenigen, dennoch eingeschlichenen Fehler. Er hätte noch beifügen dürfen, daß p. 13. nota 18. irridebant statt irritebant zu lesen ist, und p. 10. lin. 1. vor ἃ ἡμῖν ein Comma statt eines Colons, p. 68. lin. 10. nach τοῦ θεοῦ ein Comma stehen sollte. Weiterhin ist p. 119. lin. 11. durch Auslassung des Wortes deorum vor ut ipsi die Uebersetzung unverständlich geworden, und p. 147. sind die Worte *Itaque et alii et ultimus rex Aegypti fuit* cursiv gedruckt, als ob sie noch zur Stelle Herodots gehörten, während sie doch eine von Athenagoras selbst gezogene Consequenz sind.

Nicht beistimmen können wir der Art und Weise, wie Otto die schwierige Stelle *τὸν δὲ ἀπὸ τῶν ἔργων ὄψει τῶν ἀδήλων νοῶν τὰ φαινόμενα ἀέρος, αἰθέρος, γῆς* in cap. 5. pag. 26. erklärt. Es ist richtig, alle die früheren Deutungen von Maran, Gesner, Dechaire u. A. haben noch mehr gegen sich, aber auch gegen die Otto'sche erheben sich uns bedeutende Zweifel, und wir erlauben uns deßhalb, eine neue vorzuschlagen, resp. zur Prüfung vorzulegen. Athenagoras hatte zu Gunsten der christlichen

Ansicht, daß die heidnischen Götter nichts seien, sich auch auf Euripides berufen, der die Existenz des heidnischen Zeus negirend den Herrn des Weltalls Zeus und Gott zu nennen anrathe. Die daran sich schließenden weitern Worte des Athenagoras übersetzen wir also: „Er (Euripides) erkannte (ἑώρα), daß jenen (den heidnischen Göttern) weder Usien zu Grunde liegen, noch daß ihre Namen mit Rücksicht auf etwas zu Grunde Liegendes gewählt seien. Diesen dagegen (den Herrn des Weltalls), erkennest du (ὄψει) aus den Werken, aus Luft, Aether und Erde, indem du von dem Unsichtbaren das, was in die Erscheinung tritt, wahrnimmst." Ich betrachte sonach ὄψει nicht, wie es bisher geschah, als Dativ, sondern als Verbum, habe darum nicht nöthig, aus dem Vorausgegangenen das ἑώρα, videbat, wieder zu entlehnen, und glaube gerade dadurch Licht in die Sache bringen zu können. Otto dagegen übersetzt die beanstandeten Worte: „hunc vero (videbat) ex operibus, attentione numinis occulti ea considerans quae conspicua sunt in aëre, aethere, terra, d. h.: Diesen aber, den wahren Gott, erkannte er (Euripides) aus den Werken, mit Hinsicht (ὄψει) auf das Unsichtbare erwägend die Erscheinungen in Luft, Aether, Erde = er betrachtete die sichtbare Welt schon mit Bezugnahme auf ein Unsichtbares, suchte dieses darin, und so erkannte er Gott in seinen Werken. — Ich gestehe, diese Deutung kommt mir künstlich und gezwungen, die obige dagegen viel einfacher und näherliegend vor. Der Hinblick auf das Unsichtbare ist ja nicht das, was der Naturbetrachtung vorausgeht, sondern umgekehrt: durch die Betrachtung der Welt soll die Erkenntniß des wahren Gottes erst gewonnen werden. Was sich gegen unsere

Erklärung einwenden läßt, daß im nächstfolgenden Satze Athenagoras wieder von Euripides in der dritten Person spreche und hiezu das ὄψει als zweite Person (in unserem Satze) nicht gut passe, ist nicht erheblich. Fürs Erste sind solche Variationen in der Rede nicht nur statthaft, sondern beleben den Vortrag; was jedoch noch wichtiger ist, das ὄψει entspricht herrlich dem von Euripides selbst auf p. 24. gebrauchten ὁρᾷς, das eine wie das andere ist Anrede, und das Sätzchen mit ὄψει nur populäre Paraphrase des mit ὁρᾷς beginnenden Satzes. Subintelligirt man bei dem Sätzchen mit ὄψει das wegen der vorausgegangenen Anführung seiner Worte von ὁρᾷς an sich selbst Verstehende, „sagt er", so verschwindet alle Schwierigkeit. — Aber gesetzt auch, Otto's Deutung wäre die richtige, so kann doch seine lateinische Uebersetzung: attentione numinis occulti ea considerans etc. diesen Sinn nicht recht ausdrücken. Es sollte wohl heißen: hunc vero (videbat) ex operibus, cum ad numen occultum semper respiciens ea consideraret quae sunt conspicua in aëre etc.

Unsere Stelle bietet aber noch mehrere Schwierigkeiten dar, deren Aufhellung wir unternehmen wollen. Lassen wir zunächst die zwei Parenthesen hinweg, so lautet ihr dem Obigen vorausgehender Hauptsatz: *Τῶν μὲν γὰρ οὔτε τὰς οὐσίας, αἷς ἐπικατηγορεῖσθαι τὸ ὄνομα συμβέβηκεν, ὑποκειμένας ἑώρα ὄντε τὰ ὀνόματα καθ' ὑποκειμένων κατηγορεῖσθαι πραγμάτων*... Dieß übersetze ich: Denn er (Euripides) sah weder die jenen (den heidnischen Göttern) zu Grunde liegenden Usien (etwas Reales), denen man zufällig diesen oder jenen Namen beilegte, noch (sah er), daß der Name dem zu Grunde Liegenden gemäß gewählt

worden sei", d. h. er sah an den heidnischen Göttern nichts wirklich Reales, was etwa zufällig diesen oder jenen Namen erhielt, noch konnte er sehen, daß die Namen mit Rücksicht auf das zu Grundeliegende (Reale), also passend, gewählt seien." Die zwei Parenthesen aber lauten, die erste: *Ζῆνα γάρ, ὅστις ἐστὶ Ζεύς, οὐκ οἶδα πλὴν λόγῳ* d. h. „denn den Zena, d. i. Zeus, sagt Euripides alio loco, kenne ich nur dem Worte nach" = „seinen Namen weiß ich, aber kenne nicht die ihm zu Grunde liegende Usie." Die zweite Parenthese sodann: *ὧν γὰρ αἱ ὀσίαι οὐχ ὑπόκεινται, τί πλέον αὐτοῖς τῶν ὀνομάτων;* ist zu übersetzen: „wenn ihnen (jenen Göttern) aber keine Usien zu Grunde liegen, was nützen ihnen dann die Namen."

Zu einer weitern Bemerkung veranlaßt uns theils eine Stelle aus c. 16, theils die dazu gehörige von Maran entlehnte Note 11 auf p. 72.

Bekanntlich behauptete Aristoteles: Gott sei ein *ζῶον σύνθετον*, ein zusammengesetztes Wesen, der Aether und die Sterne seien sein Leib, seine Seele aber sei das, was diesen Leib bewege, das selbst bewegungslose *αἴτιον* (Ursache) dieser Bewegung. Dabei ist sehr zu beachten, daß er nicht blos die Seele Gottes, sondern auch seinen Leib, trotz der Bewegung, weil diese eine kreisförmige ist, für unveränderlich und leidensunfähig (*ἀπαθὴς*) erklärte. Auf diese Lehre Rücksicht nehmend schreibt Athenagoras l. c. p. 72: „Wenn die Welt eine Usie oder ein Leib ist, wie die Peripatetiker behaupten, so wollen wir nicht dem *αἴτιον* der Bewegung dieses Leibes unsere Verehrung entziehend vor den *στοιχείοις* (hier, wie oft = Sterne) niederfallen, *τῷ ἀπαθεῖ ἀέρι κατ᾽ αὐτὰς τὴν παθητὴν ὕλην προσκυνοῦντες.*" Diese letzteren Worte sind so zu fassen:

„Wir wollen nicht die Sterne anbeten, welche den Peripatetikern zu Folge apathische Luft, in Wahrheit aber pathische Materie sind", und hiernach zu übersetzen: „und in der ihrer Meinung nach leidensunfähigen Luft leidensfähige Materie anbeten". — Nach dieser Erörterung ist von selbst klar, daß zu den Worten: die Welt sei den Peripatetikern zu Folge ein *σῶμα*, nothwendig *τῦ θεῦ* zu suppliren ist, aber die Note, in der Maran dieß sagt, hat nicht die gehörige Deutlichkeit, und sollte klarer, als es geschieht, ausdrücken: „Die Peripatetiker haben die Welt nicht überhaupt als einen Leib, sondern bestimmter als Leib Gottes bezeichnet".

Auf S. 75 in der Note 4 ist von Lindner die Bemerkung aufgenommen: Fallitur Athenagoras, cum putat etc. Allein das falli ist hier Sache des H. Lindner, nicht des Athenagoras, denn dieser führt ja nicht seine Ansicht an, sondern citirt einfach Worte des Herodot (II, 53.), was Lindner übersah. Dieß hätte sonach berichtigt und zugleich auf p. 74 notirt werden sollen, daß Athenagoras aus demselben Kapitel Herodots wohl auch den Gedanken und die Worte *χθὲς καὶ πρώην γεγόνασιν, ὡς λόγῳ εἰπεῖν* herübergenommen habe. Es ist zwar dieß eine sehr gewöhnliche Redensart, aber Athenagoras bringt sie hier an, weil er sie auch in der benützten Stelle Herodots vorfand.

Betreffend die Lehre des Athenagoras von dem Falle der Engel wird seine Aeußerung in C. 24: „sie seien auf ihre Herrschaft und auf ihre *ὑπόστασις τῆς ὀσίας* stolz geworden," so gedeutet, als ob unter den letztern Worten nur die Ausrüstung mit freiem Willen gemeint sei (p. 129. Not. 24), während doch wohl die höhere Natur der Engel überhaupt damit ausgedrückt ist. — Im Kapitel 3

S. 15 wäre *ἐπεξέλθετε τοῖς ἀδικήμασι* wohl mit resistite facinoribus und p. 38 *καίτοι ὁ μὲν Σωκράτης* der Deutlichkeit halber mit Verum Socrates quidem etc. zu übersetzen gewesen. — Der Sinn von *καὶ ταύτην μέχρι τοῦ παιδοποιήσασθαι* in c. 33. p. 170 ist; „Jeder erkennt (*νομίζων*) seine Frau nur so lange, als die Kindererzeugung dauert", und hiernach wäre dann die Uebersetzung etwas genauer zu fassen.

Was endlich die zweite Schrift des Athenagoras, de resurrectione mortuorum, anlangt, so ist hier p. 194. C. 12 irrig *ἐγειρῆσαι* statt *ἐγχειρῆσαι* gedruckt; p. 201 sollte *ἐπιτρέχειν* mit insidiari und p. 207 *ᾗ πέφυκεν* wohl mit via naturali übersetzt sein. Ganz überflüssig ist *ἐκεῖθεν* auf p. 218. lin. 2 in der ungewöhnlichen Bedeutung einer Zeitpartikel zu nehmen, indem Athenagoras sagen will: „wenn der menschliche Leib verwest und seine Bestandtheile zu ihren Elementen, aus denen sie genommen, zurückgekehrt sind (für kürzere oder längere Zeit, je nachdem der Tod des Einzelnen von der allgemeinen Auferstehung mehr oder weniger weit entfernt ist), so werden (bei der Auferstehung) die verwesten Theile des Menschenleibs wieder von jenen Elementen (*ἐκεῖθεν*) ausgeschieden" u. s. f. — Auf S. 248 f. hatte Athenagoras gezeigt, daß die Vernunft des Menschen nach dem Tode fortdauern müsse, und fährt dann fort: „Aber sie kann nicht fortdauern, *μὴ τῆς δεξαμένης αὐτὴν καὶ τῆς ἐν οἷς ἐστι διαμενούσης φύσεως.*" Dieß übersetzt Otto nach Maran mit: naturâ, quae id (das judicium) excipit et *in qua* residet, non permanente. Allein Athenagoras sagt ja *ἐν οἷς ἐστι*, nicht *ἐν ᾗ ἐστι*, und es ist deßhalb zu übersetzen: „Die Vernunft kann aber nicht fortdauern, wenn nicht die *φύσις* (hier wie oft = Wesen

s. m. Conciliengesch. Bd. II. S. 128, 256), welche die Trägerin der Vernunft ist, und zwar in den Bestandtheilen, die sie (jene φύσις) jetzt hat, forterististirt." Was aber diese Bestandtheile, τὰ ἐν οἷς ἐστι seien, wird im Folgenden angedeutet: „der ganze Mensch, nicht bloß die Seele allein." Ungenau ist auch die weitere von Maran herübergenommene Uebersetzung der Worte: οὐκ ἐμφαινομένων ἐναργῶς τοῖς πρώτοις τῶν ὕστερον ἐπιγινομένων in C. 17. Der Sinn ist, wie der nachfolgende Satz deutlich zeigt: „in der frühern Existenzart (Lebensalter) des Menschen ist die spätere noch gar nicht deutlich zu erkennen," es ist sonach der Dativ τοῖς πρώτοις von ἐμφαινομένων abzuleiten, nicht von ἐπιγινομένων, ganz ähnlich, wie etwas weiter unten: οὔτε μὴν τοῖς νηπίοις ἐμφαίνεταί τι τῶν τοῖς τελείοις ἐπιγινομένων, neque in infantibus quidquam eorum apparet, quae adolescentibus superveniunt. — Endlich wäre es, besonders wegen des Nachschlagens einzelner Stellen, passend, wenn künftig auf jeder Seite neben dem Columnentitel auch die Zahl des Kapitels notirt werden wollte.

Hefele.

4.

Zur Tradition und Exegese über Genesis 6, 1—4 mit Bezug auf: Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen von J. H. Kurtz, Dokt. und Prof. der Theologie zu Dorpat. Berlin 1857.

Die Stelle Gen. 6, 1—4, an deren Inhalt und Folgen sich unmittelbar das Gericht der Sündfluth anschließt, hat bis auf die jüngste Zeit eine vielfach wechselnde Aus-

legung erhalten. Die jüdische Tradition, soweit sie aus dem Buch Henoch zu erschließen ist, das gegen Ende des 2. Jahrh. vor Chr. in Palästina im Interesse des orthodoxen Judenthums gegen hellenistische Neuerungen verfaßt wurde, verstund unter den Gottessöhnen Engel, welche zur Erde herabkamen und in ihren Ehen mit den Töchtern der Menschen das Geschlecht der Giganten (נְפִילִים, גִּבֹּרִים, *ἡμίθεοι, ἥρωες*) erzeugten. Wir finden diese Auffassung weiter bei Philo, Josephus und im Sohar, sowie überhaupt bei vielen Rabbinen, namentlich cabbalistischer und ethnisirender Richtungen. Sie ist aber auch die fast allgemeine Ansicht der Väter und Lehrer der Kirche bis über die Mitte des 4. Jahrhunderts. Justinus M. apol. II. 5 sagt: *Τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόνοιαν ἀγγέλοις, οὓς ἐπὶ τούτοις ἔταξε, παρέδωκεν. Οἱ δὲ ἄγγελοι παραβάντες τήνδε τὴν τάξιν γυναικῶν μίξεσιν ἡττήθεσαν καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἵ εἰσιν οἱ λεγόμενοι δαίμονες. Καὶ προσέτι λοιπὸν τὸ ἀνθρώπειον γένος ἑαυτοῖς ἐδούλωσαν·* — Tatian Or. c. Graecos c. 12 redet von Engeln, die er *δαίμονες* nennt und welche *ἄσωτοι καὶ λίχνοι γεγόνασι·* — — *οἱ δὲ τῆς ὕλης ἐπιλεξάμενοι τὸ ἔλαττον καὶ κατὰ τό ὅμοιον αὐτῇ πολιτευόμενοι.* Bestimmter nach den Worten der Schrift sagt Athenagoras legat. pro Christian. c. 24: *ἐκεῖνοι μὲν* (sc. *ἄγγελοι*) *εἰς ἐπιθυμίαν πεσόντες παρθένων καὶ ἥττους σαρκὸς εὑρεθέντες. Ἐκ μὲν οὖν τῶν περὶ τὰς παρθένους ἐχόντων οἱ καλούμενοι ἐγεννήθησαν γίγαντες.* Clemens Alex. kommt mehrfach darauf zurück, z. B. Paedag. III, 2: *Δεῖγμά σοι τούτων οἱ ἄγγελοι, τοῦ θεοῦ τὸ κάλλος καταλελοιπότες διὰ κάλλος μαραινόμενον καὶ τοσοῦτον ἐξ οὐρανῶν ἀποπεσόντες χαμαί.* Dazu Strom. V, 1., VII, 7., III, 7. Irenäus nennt jene Gottessöhne angeli transgressores,

welche: deciderunt in terram in judicium — — commixti hominibus; adv. haer. 4, 36. 4. Tertullian: quomodo de angelis quibusdam sua sponte corruptis corruptior gens daemonum evaserit — — apud literas sanctas ordo cognoscitur. Apol. 22 und anderwärts mehrmals. Ferner theilen diese Ansicht Minucius Felix, Cyprian und der Verfasser der Schrift: de singularitate clericorum (novimus et angelos cum feminis cecidisse); in ganz bestimmten Worten erklärt sich auch Laktantius dafür, aber mit der ihm eigenthümlichen Wendung, daß er diesen spätern Abfall der Engel sich durch den Obersten der von der Schöpfung Abgefallenen bewirkt und die Engel schon vorher auf Gottes Geheiß zur Aufsicht über das mehr und mehr dem Argen verfallende Menschengeschlecht auf der Erde weilend denkt. Illos cum hominibus commorantes dominator ille terrae fallacissimus consuetudine ipsa paullatim ad vitia pellexit et mulierum congressibus inquinavit. Tum in coelum ob peccata, quibus se immerserant, non recepti, ceciderunt in terram: sic eos diabolus ex angelis Dei suos fecit satellites et ministros. Qui autem sunt ex his procreati, quia neque angeli neque homines fuerunt, sed mediam quandam naturam gerentes, non sunt ad inferos recepti, sicut in coelum parentes eorum. Ita duo genera daemonum facta sunt, unum coeleste, alterum terrenum. Diesen Reihen schließen Methodius de resurrectione bei Epiphanius haer. 64, Ambrosius und Sulpitius Severus († c. 420), der Histor. sacra von jenen Engeln die gewöhnliche Annahme erzählt und dann fortfährt: hi paullatim mores noxios conserentes humanam corrupere progeniem, ex quorum coitu gigantes editi esse dicuntur, cum diversae inter se naturae permixtio monstra gigneret.

Aber schon zu Anfang des 3. Jahrhunderts wurde von einer Richtung, die in den pseudoclementinischen Recognitionen zum Ausdruck kommt, die sonst allgemeine Auslegung von den Engelehen verworfen und in die frommer Sethiten, welche sich mit Töchtern der Kainiten verbanden, umgewandelt. Man wird aber nicht geradezu behaupten dürfen, daß diese neue Ansicht erst nach anderthalb Jahrhunderten wieder aufgetreten sei. Bei der allerdings sonst damals noch allgemeinen Verbreitung der Auslegung jener Stelle von den Engeln ist eine nicht alsbald erfolgende Annahme der neuen Deutung wohl erklärlich; aber diese muß sich wohl seit Beginn des 3. Jahrhunderts forterhalten haben, da sie sich im folgenden 4. dann zur fast ausschließlichen Geltung aufschwang. Verwarf Origenes die Meinnng von den Engelehen, die er aus dem apocryphen Buche Henoch herleitete, und äußert sich später Eusebius und Hilarius Pict. unbestimmt und zweifelhaft darüber, so finden wir dagegen ein bestimmtes Verwerfungsurtheil derselben bei Chrysostomus, Cyrill, Theodoret, Ephräm und Philastrius vermag die bisherige fast allgemeine Auslegung, gegen die auch der h. Augustinus sich erklärte, schon als Häresie zu kennzeichnen: de haer. 59: alia est haeresis, quae de gigantibus asserit, quod angeli miscuerint se cum feminis ante diluvium et inde natos esse gigantes suspicantur. Obgleich einzelne dieser spätern Väter, namentlich Augustinus, sich für eine Leiblichkeit der Engel entscheiden, wie noch viel später, freilich ganz vereinzelt, der h. Bernhard, so ist doch die Lehre von der irdischen Vermischung der Engel, wie sie in Gen. 6 gefunden wurde, durch die neu aufkommende Deutung der Stelle auf fromme Sethiten und böse Kainitinnen, die sich zuerst bei Ephräm

wieder findet und schnell Geltung gewann, seit Ende des vierten Jahrhunderts beseitigt. Das ganze Mittelalter hindurch, wo an der Immaterialität der Engel streng festgehalten wurde, erscheint sie zwar nicht wieder, wohl aber um so mehr ihre Kehrseite, die Lehre von den daemones succubi und incubi, auf deren Gebiet sich nun die alten, von der traditionellen Auslegung verbannten Theoreme über Gen. 6. geflüchtet zu haben scheinen, und noch zu den Hexenprozessen einer spätern Zeit seltsames Material in Fülle geliefert haben. Die rationalistische Exegese verhalf der alten Deutung der Gottessöhne von Engeln wieder zu neuem Leben, im Interesse des Nachweises von Mythologemen in der Bibel, wogegen die gläubige protestantische Bibelforschung der Gegenwart die nämliche Deutung mehr und mehr wieder aufnimmt, in dem Bestreben, gerade durch sie einen Schlüssel zur Erklärung der heidnischen Mythologie in einem ihrer Hauptbestandtheile zu erhalten und in der alten Auslegung von Gen. 6, 4. sogar den ausgesprochensten Gegensatz gegen alles Mythologische findet.

Diese Auslegung vertritt namentlich Kurtz in obengenannter Schrift und in seiner Geschichte des alten Bundes I, 76 ff. mit Scharfsinn und Geschick. Natürlich bezieht er auch die Stelle im Brief Judä v. 6 f. und in 2. Petr. 2, 4. mit den meisten protestantischen Auslegern nicht auf den ersten, sondern auf diesen s. g. zweiten Engelfall in G. 6., und sucht nachzuweisen, daß die bei Judas gebrauchte Ausdrucksweise auf das dabei von ihm benützte Buch Henoch zurückführe. Es spricht aber hiefür keinesfalls, daß sonst in sämmtlichen Schriften des neuen Testaments, vom alten zu geschweigen, von einem später

mitten in der Entwicklung der Menschengeschichte erfolgten weitern Abfall der Engel durchaus keine Rede ist, so oft auch vom Reich des Bösen und seinen Engeln gesprochen wird. — Es ist dem H. Verfasser zuzugeben, daß die der alten mit seiner Erklärung übereinstimmenden Auslegung entgegenstehende spätere exegetische Begründung der Sethiten-Hypothese sehr schwach und oft geradezu unrichtig ist; so wenn Chrysostomus sagt, daß Engel nirgends in der h. Schrift *υἱοὶ τῦ θεοῦ* genannt werden, da doch aus Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7. Ps. 29, 1. 89, 7. das Gegentheil erhellt, oder wenn Theodoret Qu. 47. in Gen. aus der Uebersetzung des Aquila von Gen. 4, 26. schließt, daß Seth (oder Enosch) *τῆς θείας προσηγορίας τετύχηκε καὶ ὑπὸ τῶν συγγενῶν ὠνομάσθη θεὸς, ὅθεν οἱ ἐκ τύτυ φύντες υἱοὶ τῦ θεοῦ ἐχρημάτιζον*: demnach seien jene בְּנֵי אֱלֹהִים Sethiten. Die Annahme der griechischen und lateinischen Väter im vierten Jahrhundert, daß die Engeldeutung unzuläßig, begründete sich bei ihnen nicht durch die Stärke der Exegese der betreffenden Stelle in der Gen., sondern es ist natürlich, daß wohlbegründete dogmatische und ethische Motive vor Allem beitrugen, die Stelle von frommen Sethiten auszulegen, indem man bei der bald allgemeinen Annahme der Leiblosigkeit, Immaterialität der Engel einen nach dem ursprünglichen geschehenen weitern Abfall derselben von Gott für unmöglich hielt, wie Philastrius meint: quod si factum est aliquando (das sträfliche, selbstwillige Herabkommen der Engel und Wohnungnehmen auf drr Erde), et nunc fieri non erit ambiguum. Kurtz meint aber, die Entwicklung des Engelcultes und Mönchthums hätten wohl in noch höherem Grade die Beziehung der Stelle auf die Engel in Verruf gebracht, wogegen nur zu

bemerken ist, daß ja in den ersten Jahrhunderten gerade solche, die einer strengen Ascese huldigten, die von ihm vertheidigte Deutung vertraten. Es wird auch die Behauptung S. 42 zu gewagt sein, daß die Worte in Rufinus Uebersetzung der pseudo-clementinischen Homilien: jene Gottessöhne seien solche gewesen, qui angelorum vitam vixerant, mit Berufung auf Matth. 22, 30. lediglich auf Rechnung des Uebersetzers zu schreiben seien, der, ein großer Freund des Mönchthums, das diesen Ausdruck erst im 4. Jahrhundert aufgebracht habe (*ἀγγελικὴ διαγωγὴ, βίος τῶν ἀγγέλων*), seine Uebersetzungen nach dem Interesse seiner und der gleichzeitigen kirchlichen Richtung gefertigt habe. — Wenn ferner die Vermuthung ausgesprochen wird, Manche, die von einem ascetischen Leben (vita angelorum nach Matth. 22, 30.) sich wieder zur Welt zurückgewandt hätten, werden ihre Schwachheit mit dem Beispiel der Engel in der Genesis entschuldigt haben, und auch, um solche Entschuldigungen ein- für allemal abzuschneiden, sei die Umdeutung der Engel in fromme Menschen, also damals nothwendig Sethiten, vorgenommen worden, so finden wir derartige Entschuldigungen an sich nicht gerade unwahrscheinlich, halten vielmehr dieselben für manches schwache Menschenkind ganz mundgerecht, aber eine Einwirkung davon auf die Sethitendeutung in dem angegebenen Sinn wird nicht anzunehmen sein. Es müßte sich davon doch irgend eine Nachricht, nach der man vergeblich sucht, erhalten haben; die Anhänger der ältern Auslegung — wäre zu erwarten — hätten auf dieses schwache Motiv der Verwerfung derselben hingewiesen.

Nicht ohne Interesse sind die S. 43 f. angeführten Ausschmückungen, welchen die Deutung auf die Sethiten

anheimfiel. Sie schließen sich in Nebendingen vielfach der frühern Auslegung von den Engeln an: Wie diese früher vom Himmel zur Erde, so stiegen jetzt die frommen Sethiten von dem Berge, auf welchem sie wohnten, in die Ebene hinab, wo die Kainiten wohnten. Ephräm hat als Ansicht Anderer die Sage, daß der Kainite Lamech, weil er den Untergang seines Geschlechts fürchtet, um demselben vorzubeugen, die zwischen den Cainiten und Sethiten bestehende Trennung aufzuheben versucht. Zu dem Ende tödtet er den noch lebenden Kain und einen ihm sehr ähnlich sehenden Sohn Kains, um die Ursache der noch fortbestehenden Trennung beider Geschlechter zu beseitigen, und verabredet dann heimlich mit seinen Weibern folgenden Plan: **Quum ergo matres filiarum forma ornatuque Sethi filios provocarent, ipsisque pro sua parte Jabal ex altilium carnibus convivia instrueret, atque simili arte Jubal organorum musicorum concentu illorum aures titillaret, fraudi succubuere filii Seth, captique ejusmodi illecebris parentis sui optimum sapientissimumque monitum oblivioni dedere: continuo ex editis locis, in quibus a Cainitis segregati consederant, in subjectos campos descenderunt. His artibus Lamech filias commiscuit, confidens, Deum utrique genti propitium fore in gratiam Sethianae stirpis, si quidem cum Cainitis confusa esset.** Die Sage wies dann den Sethiten gewöhnlich den Hermon zum Aufenthaltsort an. Nach dem christlichen Adamsbuch versinken die Cainiten, in einer von Eden weit entfernten Gegend wohnend, immer tiefer in die Sünde; die Sethiten dagegen, welche hoch oben auf dem Berge in unmittelbarer Nähe des Gartens in Eden wohnen, führen unter Leitung des jeweiligen Patriarchen ein gottseliges

Leben. Erst in den Tagen Jareds und Henochs läßt sich zuerst eine Schaar von 100 Sethiten vom Satan verlocken, zu den Kainiten hinabzusteigen, und werden dort durch die Schönheit der Kainstöchter gefesselt. Ihnen folgen bald noch andere Schaaren und zuletzt bleiben nur noch Methusala, Lamech und Noa auf dem heiligen Berge zurück. Der Verfasser kennt die Ansicht, daß jene Sethiten Engel gewesen seien, als Meinung früherer Weisen, bestreitet sie aber, und leitet sie daher, daß man aus dem Geschlecht der Riesen auf Engel, welche zur Erde herabgekommen, als seine Urheber geschlossen habe.

Der Verfasser sucht namentlich gegen Keil, der an der Sethitenhypothese festhält, die ältere Ansicht von Gen. 6, 1—4 exegetisch zu begründen. Die Hauptmomente, welche hier zu berücksichtigen, sind: בְּנֵי אֱלֹהִים bedeute überall Engel; habe es aber zur Zeit des Moses fromme Sethiten bedeutet, so könne es nicht im Davidisch Salomonischen Zeitalter Engel bedeuten, wie doch für Ps. 29 und 89 und Hiob erfordert werde. Ferner: das 6. c. der Gen. ist ein jehovistischer Abschnitt und doch darin בְּנֵי אֱלֹהִים und nicht יְהוָה gebraucht, weil jener Ausdruck wohl schon seine fixirte Bedeutung hatte. Die Gotteskindschaft trete erst auf seit der Erwählung Israels und mit der Abschließung des Bundes am Sinai, und zwar stets als Jehovahkindschaft, von der auch Ps. 73 in דּוֹר בָּנֶיךָ die Rede. — Wenn nun אֱלֹהִים nomen naturae, יְהוָה nomen gratiae ist, und freilich alle Menschen an sich so gut wie die Engel בְּנֵי אֱלֹהִים sind, wenn aber der Ausdruck sich dann vorzugsweise auf die Engel fixirt, so ist doch sehr leicht denkbar, daß er auch auf ethisch ihnen ähnlich gewordene Menschen

übertragen wurde, ohne daß dadurch die gewöhnliche Bezeichnung der Kinder der Gnade Gottes durch בְּנֵי יְהוָה beinträchtigt wurde. Hätte vor der Sünde der Mensch unter den Gesichtspunkt der Kindschaft Elohims gestellt werden können, ist dieses aber durch die Sünde gestört worden, so könnten doch recht gut die Gott noch treu Bleibenden, die seine Gnade an sich zog, בְּנֵי אֱלֹהִים genannt und das Verhältniß der Gotteskinder vor der Sünde im Namen auf sie übertragen werden, wozu auch der Name der Gott treu gebliebenen Engel führen konnte. Ps. 73, 15 ist in der Anrede an Elohim das Geschlecht der Frommen דּוֹר בָּנֶיךָ genannt. Wenn nun auch in den sog. Elohimpsalmen Elohim s. v. als Jehovah bedeutet, so ist jedenfalls durch die Stelle erwiesen, daß בְּנֵי אֱלֹהִים im Sinne von בְּנֵי יְהוָה zu sagen nicht ganz ungewöhnlich war. Der ethische Begriff der Sohnschaft Gottes soll zuerst Ex. 4, 22: „Mein erstgeborner Sohn ist Israel" in die Geschichte des Bundesvolks eintreten, in unmittelbarer Beziehung zur bevorstehenden Bundschließung, indem bis dahin kein Zeugungsact Gottes stattgefunden, durch den Juden ins Kindesverhältniß eingesetzt worden wären. Ein förmlicher bundschließender Act allerdings nicht, aber doch viele einzelne Gnadenacte sind vorhergegangen, wodurch in den Einzelnen dasselbe Resultat erzielt worden ist, und sie in das Leben mit Gott eingepflanzt wurden. Wenn ferner der Ausdruck: הִתְהַלֵּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים, von Henoch und Noa gebraucht, eine exceptionelle Stellung zu Gott beweist, die zunächst nur für diese beiden und nicht für alle Sethiten gilt, so stehen diese doch in der frühern Zeit in einem entschiedenen Gegensatz zu den Kainiten, und dieser wird sich auch in der

Benennung derselben ausgedrückt haben. — Es ist nun nicht zu verkennen, daß bei der Sethitenhypothese der Wechsel der Bedeutung von הָאָדָם in Gen. 6, 1—5, mag man diesem die Bedeutung Kainiten oder mit Hävernik: übrige Menschen (außer den Sethiten) geben, seine Härten und Schwierigkeiten hat, aber willkührlich wird man diese Fassung nicht nennen können, wenn einmal die von בְּנֵי אֱלֹהִים als fromme Sethiten gerechtfertigt ist. Der Sinn freilich, welchen zuerst das Targum des Onkelos und Pseudojonathan, dann spätere Rabbinen, jedoch Niemand von den Kirchenschriftstellern, sondern nur später noch Molina, Mercerus und Varenius, den beiden sich entgegengesetzten Ausdrücken gegeben haben, daß nämlich filii *magnatum*, puellas *plebejas* rapientes zu verstehen seien, ist unbedingt preiszugeben.

Minder namhafte sprachliche und sachliche Schwierigkeiten, die der Verfasser gegen die „Sethiten" erhebt, übergehen wir, und bemerken nur, daß den schwierigen vierten Vers weder die von Kurz angeführte und bestrittene Auffassung Keils noch die von Delizsch (Genesis S. 230. 2. A.) richtig erklärt, daß aber auch die Erklärung unmöglich scheint, wornach die zu Anfang des Verses stehenden נְפִלִים mit den Gottessöhnen identisch genommen werden und jenes der Name der Gottessöhne auf Erden sein soll: die beiden Subjekte stehen sich dann offenbar fremd und unvermittelt gegenüber; sondern die נְפִלִים sind die גִּבֹּרִים am Schluß des Verses. Kurz weiß übrigens diesem Vers die schöne Bedeutung abzugewinnen, daß die heidnische Welt gerade diese Halbgötter, welche das Gottesgericht der Fluth durch ihre Lasterwerke herbeiführten, zu den Idolen

ihrer Anbetung machte, daß diese die in der Welt hochberühmten Männer gewesen seien. Aber es verbleibt dieser Gedanke im Wesentlichen auch der Sethitenhypothese.

Der Ansicht, daß unter בְּנֵי אֱלֹהִים schon gefallene, Satansengel zu verstehen, begegnet der Verfasser mit Recht durch den Nachweis des in dieser Hinsicht constanten Sprachgebrauchs von בְּנֵי אֱלֹהִים. Der letzte Theil der Abhandlung beschäftigt sich unter Verweisung auf das rühmlich bekannte Buch des Verfassers: Bibel und Astronomie, 4. A. mit den zahlreichen Schwierigkeiten, welche die Dogmatik den „Engelehen" entgegenstellt. Die hier geltend gemachten Gründe, wie daß die h. Schrift überall nur von einer actuellen, nicht absoluten Heiligkeit der Engel spreche, und nirgends die Unmöglichkeit behaupte, daß gute Engel noch abfallen können, daß vielmehr Stellen wie Hiob 4, 18. 25, 5 nicht undeutlich eine solche Möglichkeit und vielleicht Thatsächliches wie das Gen. 6 Erzählte, voraussetzen, daß nur vielleicht durch die Erscheinung Christi im Fleische, die jedenfalls von tiefstgreifender Bedeutung auch für die Engelwelt gewesen sei, diese zur absoluten Bewährung gelangte, in Matth. 22, 30 und Luc. 20, 35 f. nur von einer ethischen, nicht physischen Unmöglichkeit für die gutgebliebenen Engel, in geschlechtliche Verhältnisse einzugehen, die Rede sei, und die Engel allerdings nicht im Himmel freien und gefreit werden; daß ferner die Annahme von den Engelehen so lange möglich bleibe, bis ihre Unmöglichkeit erwiesen sei, und nicht umgekehrt unmöglich bleibe, bis sie ihre Möglichkeit erweisen könne, daß nach Stellen wie Gen. 18, 8 Engel, wenn sie zur Erde herabkommen, sich recht wohl eine leibliche Hülle schaffen können, wenn ihnen nicht schon an sich eine solche zukomme, die dem Geist

völlig unterthan auch etwaigen naturwidrigen Gelüsten desselben sich unbedingt füge, sowie daß, wenn sie sich einmal in das Erdenleben versenkten und Leiblichkeit annahmen, auch die hienieden Alles beherrschende geschlechtliche Polarität an ihnen zur Erscheinung kommen mußte, ihre Indifferenz eine übergeschlechtliche war und sie zur Differenz herabsanken, daß endlich die Engel, wie es sie gelüstet, in die tiefsten Geheimnisse der Gnade auf Erden zu schauen, 1 Petr. 1, 12, im Abfall von der Heiligkeit wohl auch gelüsten konnte, in das tiefste Geheimniß der Natur zu schauen — — solches erwähnen wir hier bloß mit dem Hinweis auf die mannigfaltigen Schwierigkeiten, wegen deren ohne Zweifel die in den ersten christlichen Jahrhunderten geltende Auslegung der fraglichen Stelle durch die traditionell gewordene Sethitenhypothese beseitigt worden ist. Der ganze Gegenstand berührt in letzter Instanz metaphysische Fragen, die auch ohne streng dogmatisch fixirt zu sein, doch schon wiederholt auf eine für die jetzt wieder mehrfach geltend gemachte Auslegung von den Engelehen nicht günstige Weise in kirchlichen Beschlüssen berührt worden sind.

Himpel.

5.

Geschichte der Offenbarung oder Grundlegung, Vorbereitung und Ausführung des Reiches Gottes auf Erden. Von **Alois Meßmer**, Professor der Theologie in Brixen. 2 Bändr. Freiburg. Herder'sche Verlagshandlung. 1857. Pr. 2 fl. 42 kr.

Der österreichische Episcopat hat vor einigen Jahren, im Begriff, ein neues Lehrbuch der Geschichte der Offenbarung an den Obergymnasien einzuführen, einen Preis ausgesetzt für die beste Bearbeitung dieses ebenso anziehenden als wichtigen Gegenstandes. Unter den Bewerbern befand sich auch Al. Meßmer, Professor der Theologie in Brixen, der unterdessen durch einen frühen Tod seiner regen Thätigkeit als Lehrer und Schriftsteller entrissen worden ist. Die beiden vorliegenden Bände bieten uns den von ihm eingesandten Entwurf. Wenn dieser letztere auch, so viel wir hören, nicht so glücklich war, gekrönt zu werden, so scheint uns die Arbeit doch so viele Vorzüge zu haben, daß sie eine öffentliche Besprechung wohl verdient. Wie schon der Titel sagt, ist der Begriff, von dem der Verfasser überall ausgeht, das Reich Gottes. Die Geschichte dieses Reiches zerfällt in drei Theile. Im ersten, wie sich von selbst versteht, verhältnißmäßig sehr kurzen Theil wird die Lehre von der Uroffenbarung oder der Grundlegung des Reiches Gottes vorgetragen; der zweite handelt von der alttestamentlichen Offenbarung oder der Vorbereitung des Reiches Gottes; der dritte beschreibt die Ausführung des Heiles oder Verwirklichung des Reiches Gottes. Die weitere Gliederung, die der Verfasser

in den beiden ersten Theilen seinem Stoffe gibt, bietet im Ganzen nirgends Anlaß zu einer besondern Bemerkung. Dagegen ist es nicht ohne Interesse, den Plan, den er im letzten Theil befolgt, des Genauern anzugeben. Nachdem dort die Vorbegriffe erläutert sind, wird vor Allem von der Vollziehung des Heils oder der Erlösung durch Christus gehandelt. Sechs Hauptstücke sind einer so viel möglich chronologischen Darstellung der Geschichte des Herrn gewidmet. Nachdem Christi Erhöhung besprochen, eröffnet ein zweiter Abschnitt den Ausblick in die „Einführung und Ausbreitung des Heils durch die Apostel.“ Das ganze Werk schließt, indem es uns eine „Aussicht auf die Vollendung des Heiles oder des Reiches Gottes in der Kirche“ bietet. „Der vollständige Sieg der Kirche auf Erden, ihr letzter Kampf und ihr letztes Weh, die Wiederkunft des Herrn“ und die daran sich schließenden eschatologischen Wahrheiten — das sind die Gegenstände, die hier ihre Besprechung finden. — Im Allgemeinen begegnen wir in unserem Buch überall dem Bemühen, den großen Prozeß der göttlichen Offenbarung, die leitenden Gedanken in demselben, die einzelnen Stufen, in denen sich diese vollziehen, die ganze innere Dialektik dieser höchsten, alles Andere nur wie ein einzelne Momente umfassenden Geschichte zu klarer Anschauung zu bringen. Die Darstellung des Lebens und Leidens Jesu, dieses Mittelpunktes aller Offenbarung, ist geradezu fast dramatisch gehalten. — Es läßt sich zum Voraus erwarten, daß ein Geist, der sich seine Aufgabe in dieser Weise formulirt, eine gewisse sinnige Tiefe besitze, und in der That, die Bemerkungen, mit denen der Verfasser seinen Text so oft unterbricht, um zu zeigen, welcher Fortschritt jetzt wieder

geschehen sei, wie das Geschilderte nur einen der vielen geheimnißvollen Fäden in dem großen Gewebe der göttlichen Liebe und Gnade bilde; diese Bemerkungen zeugen nicht nur von einer innig frommen Gläubigkeit, sondern gewöhnlich auch von einem geistvollen, über die Oberfläche in die Tiefe hinabdringenden Auge. Auf der andern Seite freilich gibt das Buch auch zu manchen Ausstellungen Anlaß. Wir sind weit entfernt, an dasselbe einen streng wissenschaftlichen Maaßstab anlegen zu wollen. Eine den wissenschaftlichen Anforderungen genügende Arbeit ist es überall nicht; aber es will auch keine solche sein, und es wäre darum ungerecht, Dinge vermissen zu wollen, die nach dem ganzen Plane mangeln müssen. Allein auch so noch ist das Eine und Andere zu erinnern. Offenbar z. B. ist doch das „Reich Gottes" ein viel zu elastischer Begriff, um auch nur in einem Lehrbuch für die Schule als Ausgangspunkt der Erörterungen zu dienen. Thatsächlich wird dieser Begriff auch in dem verschiedenartigsten Sinn gebraucht. Wir erfahren da von einem Reich Gottes im Himmel, von einem solchen in der Natur und von einem unter den Menschen. „Alle Menschen zusammen, nicht bloß einige, haben die Bestimmung, Gott zu erkennen und zu lieben — und dieses ist das Reich Gottes unter den Menschen." Das Reich Gottes ist dann aber wieder eine überirdische Anstalt u. s. w. Analog ist die Sprache fast durchaus etwas zu schwimmend. Auch sind wir der Meinung, daß es nicht bei den schüchternen Versuchen, die Authentie der h. Schriften zu beweisen, hätte bleiben sollen. Der Aufgabe, den Glauben nach dieser Seite zu sichern, kann sich auch der Religionsunterricht an Obergymnasien nicht füglich entziehen. — Wenn wir schließlich ein End-

urtheil über das Buch abgeben sollen, so glauben wir immerhin in der Lage zu sein, demselben in weiten Kreisen eine freundliche Aufnahme wünschen zu dürfen. Der Geistliche insbesondere wird darin für die Kanzel sowohl als den katechetischen Unterricht manche dankenswerthen Winke finden. Der Preis des Werkes beträgt 2 fl. 42 kr. Die Ausstattung ist schön.

Repetent Ruckgaber.

6.

Die säkularisirten Bisthümer Teutschlands von Dr. Georg Victor Schmid. Erster Band. Gotha. Verlag von Fr. A. Perthes. 1858. Pr. 4 fl. 12 kr.

Der Verf. hat es nicht für gut gefunden, für diejenigen seiner Leser, denen sein Name noch völlig fremd ist und zu denen auch Rec. gehört, irgend welche Aufklärung über seine Persönlichkeit und seine Stellung zu geben.

Um so dankenswerther ist es, daß er in der Einleitung, die er seinem Werke vorausschickt, uns wenigstens den Standpunkt entwickelt, von dem aus er die Welt und ihre Geschicke zu betrachten gelernt hat. „Nicht sogleich nach Christi Scheiden", bemerkt er dort, „bildete sich die christliche Kirche, sondern nach dem Beispiel ihres Lehrers lebten auch seine Schüler anfangs nach den mosaischen Gesetzen unter den Juden, bis sie von diesen ausgestoßen wurden und abgesonderte Gemeinden errichteten. Einige Gemeinden erhielten ihre ersten Einrichtungen durch die Apostel selbst, andere dagegen wählten sich ihre Aeltesten, πρεσβύτεροι oder auch

ἐπίσκοποι genannt. Diese Aeltesten waren, ohne einen Vorrang vor den übrigen Geistlichen der Gemeinde zu haben, die Lehrer und Vorsteher derselben. Als die Anzahl dieser Vorsteher stieg, gab ihnen die Kirche in dem Bischof ihr Oberhaupt, und das Ansehen dieser Bischöfe stieg sehr bald, besonders dadurch, daß man auf sie die jüdischen Ansichten vom Priesterthum übertrug und sie als Nachfolger der Apostel betrachtete.... Den römischen Bischöfen gelang es, den Vorrang vor allen andern zu erwerben."... Unter den Mitteln, die ihnen dazu verhalfen, figurirt natürlich die Erzwingung des Cölibats, ferner die Ohrenbeicht und der kleine Kirchenbann, — beides Institutionen, die unter Innocens III. aufkamen! Wie die Päpste selbst, so wurden auch allmählig, besonders in Deutschland, ihre Organe, die Bischöfe weltliche Regenten. „Durch die Reformation entzog sich ein großer Theil Europas der päpstlichen Gewalt, sowie sich durch den westphälischen und Lüneviller Frieden selbst die katholische Christenheit in weltlichen Angelegenheiten gänzlich emancipirte. Denn erst durch die Säkularisationen wurde das dem Landesherrn gebührende Schwert wiederum in seine Hände zurückgegeben, während dagegen den geistlichen Stiftern, wo man sie nicht völlig aufhob, nur der Krummstab verblieb." — — Diese Sätze mögen zugleich als Proben der kirchengeschichtlichen Erudition unseres Verfassers, seiner Gedankenschärfe und seines Styles dienen! Im Uebrigen ist die Sache bei ihm nicht so bös gemeint. Seine Erzählung ist freilich hin und wieder mit Urtheilen und Reflexionen gewürzt, die ganz in eine Anschauungsweise gehören, wie wir sie eben entwickelt haben. Im Ganzen aber bewegt er sich in seiner Geschichte ziemlich harmlos, ja er macht mit seinen melancholischen Sprüchen aus Matthison u.

s. w. oft den Eindruck eines Mannes, der mit einer gewissen Schwermuth und Liebe in diesen Trümmern versunkener Herrlichkeit sich ergeht. Man könnte in der That auch am Ende Alles verzeihen, was wir bis jetzt gerügt, wenn nur die Arbeit selbst, die Geschichte der säkularisirten Bisthümer, vollkommen befriedigend wäre. In dieser Beziehung müssen wir nun allerdings zum Voraus uns mit dem Plan, den der Verf. befolgt, im Wesentlichen einverstanden erklären. Er gibt überall zuerst das Wappen des säkularisirten Bisthums oder Stiftes, beschreibt kurz die ersten Anfänge und Christianisirung der Stadt, in welcher dasselbe sich befand, entwirft sofort eine flüchtige Skizze seiner Geschichte und reiht daran das Verzeichniß der Bischöfe oder Aebte unter Angabe der Jahre, innerhalb welcher jeder regierte. Allein ein in diesem Plan ausgeführtes Werk, so erwünscht es für den Historiker ist, hat doch überhaupt nur dann einen Werth, wenn dasselbe genau gearbeitet ist und wo möglich überall aus den Quellen schöpft und bei controvertirten Fragen sich auf die Quellen auch beruft. Die Quellen für seine Darstellung aber hat Schmid nur in äußerst mäßigem Umfang studirt, und daß seine Zahlen diplomatisch genau seien, wie er behauptet, muß man ihm fast durchaus aufs Wort glauben. — Daß weiterhin eine Geschichte, die sich zumeist an secundäre Hilfsmittel, oft überholte Bearbeitungen anschließt, an Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten nicht arm sein werde, läßt sich im Grund zum Vorauserwarten. In der That genügt es, irgend eine andere neuere Beschreibung eines Bisthums mit derjenigen zu vergleichen, die aus der Feder unsers Verfassers geflossen, um sogleich zu erkennen, wie unzuverläßig der letztere ist. Wir verweisen z. B. auf seine Geschichte des Cölner Bis-

thums. Das Kirchenlexikon bietet die Möglichkeit, dieselbe zu controliren. — Der erste Band umfaßt die säkularisirten Bisthümer in alphabetischer Reihenfolge ungefähr zur Hälfte und kostet 4 fl. 12 kr., ein Preis, der nach allem Gesagten zu hoch sein dürfte.

Repetent Ruckgaber.

7.

Commentar zum Evangelium des h. Matthäus von Matthias Arnoldi, Professor der Exegese des N. T. am Priesterseminar zu Trier. Mit bischöflicher Approbation. Trier, Verlag der Fr. Lintz'schen Buchhandlung. 1856. Pr. 5 fl. 24 kr.

Nicht lange nachdem wir vorstehendes Werk in die Hände bekommen, erschien auch der erste Theil von Schegg's Werk „die heiligen Evangelien übersetzt und erklärt", die Erklärung des Matthäus-Evangelium bis Capitel IX. enthaltend, und wir glaubten damals hoffen zu dürfen, in nicht zu langer Zeit beide Unternehmungen mit einander besprechen zu können. Da sich aber das Weitererscheinen der Schegg'schen Arbeit verzögert, so glauben wir mit der Berichterstattung über Arnoldi's Leistung nicht länger warten zu sollen.

Ueber die Grundsätze, welche Arnoldi sich bei Abfassung seines Commentars vorzeichnete, spricht er sich in der Vorrede aus. Indem er „eine Literalerklärung im herkömmlichen katholischen Sinn des Wortes" geben will, so ist natürlich, daß er die Benützung aller ihm zu Gebot

stehenden Mittel einer rein philologischen Exegese in Aussicht nimmt, aber er verwahrt sich gegen Anforderungen, die von gewisser Seite an eine solche Exegese gestellt werden. Zunächst weist er die Zumuthung ab, daß das einzelne Evangelium lediglich aus sich selbst zu erklären sei, und begründet im Gegensatz dazu durch Hinweisung auf die Thätigkeit des hl. Geistes bei Entstehung der heiligen Schriften das Recht, zu der fraglichen Erklärung nicht nur die andern Evangelien, sondern die andern heiligen Schriften des N. Testamentes überhaupt beizuziehen. Sodann aber geht er consequent weiter und fordert, weil die Thätigkeit des hl. Geistes sich nicht nur auf Abfassung der hl. Schriften beschränkt, sondern auch auf Vermittlung des rechten Verständnisses in der Kirche sich erstreckt, auch die Benützung kirchlich anerkannter Ausleger, zunächst der Väter, dann aber auch der aus den übrigen Jahrhunderten, namentlich aus „der glanzvollen Periode exegetischer Wissenschaft im 16. und 17. Jahrhunderte, wie sie hauptsächlich durch Maldonat, Cornelius Jansenius [1]), Estius Franciscus Lucas mit dem Zunamen Brugensis, und durch Sylveira hervorgerufen wurde."

Gegen die Richtigkeit dieser Grundsätze läßt sich von katholischer Seite sicher Nichts einwenden, und wenn der Verfasser in Anwendung derselben eine besondere Eigenthümlichkeit seines Buches erblicken möchte, um derenwillen er sich besonders vertheidigen zu müssen glaubt, so hat er

1) Zu diesem Namen bemerkt der Verfasser, es sei der episcopus Iprensis gemeint. Daß eine solche Bemerkung nicht überflüssig sei, beweist das Beispiel von Reuß, der in seiner „Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments" §. 562 den Exegeten Jansenius mit dem Stifter des Jansenismus für eine und dieselbe Person hält.

dabei wohl hauptsächlich protestantische oder protestantisirende Ausleger im Auge. Ueber die Art dagegen, wie die fraglichen Grundsätze angewendet werden müssen, mag man wohl eine vom Verfasser abweichende Meinung haben. In dieser Beziehung bemerken wir, daß, um mit dem letzten anzufangen, wir es vollständig billigen, wenn er die großen Exegeten der Renaissance-Periode nicht nur berücksichtigt, sondern sie auch förmlich zum Wort kommen läßt, indem er die Auslegungen derselben, mit denen er einverstanden ist, buchstäblich anführt. Wir stimmen mit dem Verfasser überein, daß es nur bei solchem Verfahren möglich ist, die exegetische Tradition zu sichern und „vor dem aller Jugend so nahe liegenden, in der Theologie grundverderblichen Vorurtheile zu bewahren, als ob es in frühern Jahrhunderten weder eine Wissenschaft, noch Männer von Geist und großen Kenntnissen gegeben habe."

Weniger einverstanden sind wir mit der Art, wie der Verfasser seinen ersten Grundsatz durchführt. Herrscht allerdings in den neutestamentlichen Schriften eine Einheit, so daß unbedenklich die Angaben der einen durch die der andern ergänzt, beziehungsweise limitirt werden können, so ist doch ebenso gewiß eine individuelle Verschiedenheit der Verfasser anzuerkennen, und muß derselben Rechnung getragen werden. Erst durch klare Erkenntniß dieses individuellen Momentes können die neutestamentl. Schriften richtig verstanden und ihr gegenseitiges Verhältniß bestimmt, sowie abweichende Angaben derselben ausgeglichen werden. Es ist ein Fehler, wenn der einzelne Evangelist mit einem andern Maßstab gemessen wird, als mit dem, welchen er selbst angelegt, und wenn man an die Deutung seiner Schrift geht mit einer Voraussetzung, an die

er nicht gedacht. Wir bedauern, daß Arnoldi diesen Fehler in beiden Richtungen nicht ganz zu vermeiden gewußt.

So schildert er fürs Erste (S. 44) die Darstellung des Matthäus im Allgemeinen als etwas sehr Unvollkommenes, was „theils von dem dogmatischen Zweck, welchen er verfolgte, theils von dem Umstande, daß er zuerst schrieb und durch keine andere Darstellung auf das Mangelhafte der seinigen aufmerksam gemacht wurde", herrühre. Im Besondern hebt er als Mängel der Darstellung hervor, daß Matthäus die Thatsachen zum Zwecke seiner Beweisführung häufe; daß es ihm genüge, dieselben mit der allgemeinen Zeitbestimmung *τότε, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* einzuleiten; daß ihm Namen der Personen, Ort der Handlung, Auseinanderhalten der einzelnen Momente einer Begebenheit u. dgl. gleichgültig seien; woher es denn komme, „daß seine Erzählung nicht nur durchgehends der Klarheit, Lebendigkeit und Anschaulichkeit entbehre, welche sich bei den andern Evangelisten finden, sondern daß sie auch häufig dem Wortlaute dieser widersprechen, ohne daß er sich die Sache im Mindesten anders gedacht zu haben brauche, als sie, also ohne daß ein Widerspruch in der Sache obwalte", wie z. B. in den Stellen 4, 12. 17.; 8, 5. ff.; 9, 10. 18.; 19, 1.; 21, 1. 12.; 28, 9. Diese Charakteristik der Darstellung des Matthäus dürfte vielleicht da und dort Anstoß erregen, bei uns ist dieß nicht der Fall; denn im Hinblick auf 1. Cor. 1, 26 ff. vermöchten wir es schon zurechtzulegen, wenn wir bei einem neutestamentlichen Schriftsteller Unvollkommenheit, Mangelhaftigkeit und Darstellungsfehler finden würden. Aber wir müssen doch gegen dieselbe protestiren, denn es geschieht durch sie dem Matthäus schweres Unrecht. Alles was

Arnoldi an der Darstellung des ersten Evangelisten auszusetzen findet, trifft diesen nicht, sondern fällt auf ihn selbst zurück, weil er sich nicht klar gemacht, was Matthäus schreiben wollte, und ihm somit der richtige Maßstab fehlt, das Werk des Evangelisten zu beurtheilen. Hätte Arnoldi sich besser, als geschehen ist, über den Zweck des Matthäus verständigt, so würde er gefunden haben, daß derselbe auch unter dem rein schriftstellerischen Gesichtspunkte etwas in seiner Art Vollkommenes geleistet und daß, was er im Besondern als mangelhaft bezeichnet, dieses nicht sei, wohl aber das Gegentheil ein Fehler gewesen wäre. Wir heben hier nur einen Punkt hervor. Es ist wahr, Matthäus ist sparsam mit Angabe von Namen und wird um so sparsamer, je näher der Schauplatz der von ihm erzählten Begebenheiten der Stadt Jerusalem rückt. Wir erfahren z. B. von ihm nicht den Namen der Frau, welche Jesum gesalbt, nicht den Namen des Mannes, bei welchem das letzte Abendmahl gehalten worden, nicht die Betheiligung des Nicodemus an dem Begräbniß Jesu u. s. f. Hat dieses seinen Grund darin, weil dem Matthäus die betreffenden Namen gleichgültig sind? Sicher nicht; dagegen würde schon die Stelle 26, 13. sprechen. Der wahre Grund ist vielmehr in etwas Anderem zu suchen, und dieses Andere legte sich auch unserem Commentator nahe genug, daß er es hätte wohl finden können. Verlegt nämlich Arnoldi die Abfassung des Matthäus-Evangelium in das Jahr 41 oder 42, so verlegt er sie in die Zeit, in welcher Herodes Agrippa sich durch die Hinrichtung des Apostels Jakobus populär machte und diese Popularität durch die Tödtung des Petrus noch zu steigern suchte, in eine Zeit also, wo die Christen in Jerusalem Gegenstand

blutigen Hasses waren. Erwägt man diesen Umstand gehörig, so wird man kaum anders als zu der Ansicht kommen können, daß es von Matthäus eine unverzeihliche Gleichgiltigkeit gewesen wäre, wenn er die Namen jener Personen, die in Jerusalem oder in der nächsten Nähe davon ansäßig waren, genannt hätte. Denn gesetzt, seine Schrift sei blos für Christen bestimmt gewesen — was aber erst zu beweisen wäre — wer bürgte ihm dafür, daß sie nicht in die Häude der Feinde derselben fiel und als Document benützt wurde, um zu den ergangenen Bluturtheilen neue hinzuzufügen? Wir wissen wohl, gewisses läßt sich in solchen Dingen nicht mehr ausmachen, da uns die directen Nachrichten fehlen; allein wir fragen: wenn es gilt, die allerdings auffallende Thatsache zu erklären, daß Mattheus in der angeführten Weise mit Nennung von Namen so sparsam ist; ist es nicht wahrscheinlicher anzunehmen, er habe damit den Rücksichten Rechnung tragen wollen, welche ihm die Zeitverhältnisse gebieterisch auflegten, als anzunehmen, die betreffenden Namen seien ihm gleichgiltig gewesen?

Aber auch in der andern der oben angedeuteten Richtungen geschieht dem Matthäus durch den Verfasser Unrecht. Wenn nämlich bei dem ersten Evangelisten einzelne Begebenheiten in anderer Akoluthie sich finden, als bei dem zweiten und dritten, so steht er nicht an, diesen letztern Recht zu geben. Die Voraussetzung dabei ist, daß Marcus und Lucas ihre Erzählung mehr nach chronologischen Gesichtspuncten eingerichtet, als Matthäus. Allein diese Voraussetzung ist unbewiesen und namentlich in Betreff des Lucas geradezu unbeweisbar. Wir geben gern zu, daß dieser insofern chronologisch verfährt, als er die Jugendgeschichte Jesu vor der Geschichte seines öffentlichen Auf-

tretens erzählt, allein dasselbe ist auch bei Matthäus der Fall. Aber Lucas erlaubt sich auch die Einkerkerung des Täufers vor der Taufe Jesu zu erzählen, zum deutlichen Beweise, daß er die Rücksicht auf das innerlich Zusammengehörende der auf das Chronologische vorzieht. Dieß bestätigt auch eine sorgfältige Untersuchung des Gewebes seiner Evangelienschrift, so daß sich als Resultat ergibt, daß unter allen Evangelisten sich keiner weniger durch chronologische Rücksicht habe leiten lassen als Lucas, ein Resultat, das nicht mit dem Versprechen desselben *καθεξῆς γράψαι* (Luc. 1, 3), sondern nur mit pedantischen, weder im Sprachgebrauch noch in der Sitte der Alten begründeten Ausdeutungen dieses *καθεξῆς* im Widerspruch steht. Der Sachverhalt ist der, daß unter den Synoptikern überhaupt keiner ein besonderes Gewicht auf das Chronologische legt, indem sie das Hauptgewicht auf die Sachordnung legen, und daß man es daher einfach aufgeben muß, eine sichere Chronologie, namentlich des öffentlichen Lebens Jesu zu erlangen. Sofern es sich aber in dieser Beziehung blos um Wahrscheinlichkeiten handelt, so sprechen gewichtige Gründe dafür, daß je die Akoluthie des Matthäus den Vorzug vor der der beiden andern Synoptiker verdient. Daher finden wir in dem bezeichneten Verfahren Arnoldis zunächst ein Unrecht gegen Marcus und Lucas, denen eine Voraussetzung aufgebürdet wird, die sie nicht getheilt und weiterhin ein Unrecht gegen Matthäus, der unverdient hinter jene zurückgestellt wird.

Ueberhaupt bilden die allgemeinen oder Einleitungsfragen die schwächste Seite an Arnoldis Buche. Auf die Mangelhaftigkeit bezüglich der Zweckergründung haben wir schon aufmerksam gemacht. Aber auch die wichtige Frage

nach der Abfassungszeit scheint uns nicht mit der Aufmerksamkeit behandelt zu sein, die sie verdient. Zwar glauben wir, daß Arnoldi nicht weit vom Richtigen entfernt geblieben, wenn er die Abfassung des Matthäusevangelium, wie bereits angegeben, in das Jahr 41 oder 42 verlegt; aber die Annahme einer so frühen Entstehung dieser Schrift ist so bestritten, daß die Begründung, welche ihr Arnoldi gibt, wohl als unzureichend erscheinen dürfte. Er argumentirt nämlich blos aus dem Verhälniß des Matthäus- zum Marcusevangelium und zwar so: Matthäus habe vor Marcus geschrieben, dieser aber habe sein Evangelium im Jahr 43 oder 44 abgefaßt, folglich müsse jedenfalls das Matthäusevangelium vor dem Jahr 44 entstanden sein. Die nähere Zeitbestimmung findet er dann in den Angaben des Euthymius und Theophylact, sowie in den Subscriptionen einer Menge von Codices, welche die Abfassung des Mattheusevangelium 8 Jahre nach der Himmelfahrt des Herrn ansetzen. Sehen wir von diesen Angaben ab, da eine gewichtige Auctorität ihnen nicht zukommen kann, so ruht die Argumentation Arnoldis auf einem sehr schwankenden Fundament, nämlich darauf, ob man sich entschließen kann, die Aussage des Clemens Al., wornach die Abfassung des Marcusevangelium in das Jahr 43 oder 44 zu setzen wäre, der, wie er selbst mit andern annimmt, entgegenstehenden des Irenäus (adv. haer. III. 1, 1) vorzuziehen, wornach jene Abfassung viel später, vielleicht erst nach dem Tod der Apostel Petrus und Paulus fallen würde. Man kann sogar sagen, so lange die Sache so steht, daß es sich nur fragt, sollen wir der Auctorität des Clemens oder der des Irenäus folgen, so ist die Frage überhaupt ungelöst. Daher hätten wir gewünscht, Arnoldi hätte nicht blos ein-

fach sich für die Auctorität des Clemens entscheiden, sondern auch nach anderweitigen Beweismitteln umsehen sollen, die unabhängig von derselben eine so frühe Abfassung des Matthäusevangelium glaubhaft machen würden. Ein solches Beweismittel hätte die richtige Darstellung der Zweckbeziehung dieses Evangelium geboten. Ein anderes liegt im Context in vielen Stellen enthalten, die man nur richtig zu deuten braucht, um sie für den vorliegenden Zweck zu benützen. Wenn Arnoldi zu dem Ausdruck *εἰς τὸ ὄρος* (Matth. 28, 16) bemerkt: „der Evangelist hat unterlassen, anzugeben, welchen Berg, und bei welcher Gelegenheit der Herr ihn zum Versammlungsort bestimmt habe;" so legt sich doch die Frage nahe, in welchem Falle sich ein Schriftsteller eine derartige Unterlassung erlauben dürfe und die Antwort wird sein: nur in dem Falle, wenn seinen Lesern der betreffende Gegenstand anderweitig bekannt ist. Der Gebrauch des Ausdrucks *εἰς τὸ ὄρος* ohne weitere Beifügung beweist somit, daß Matthäus darauf rechnen konnte, daß der betreffende Berg seinen Lesern noch wohl in Erinnerung sei. Das gleiche gilt von dem *εἰς τὸ ὄρος* Matth. 5, 1. Man sieht daraus, daß Matthäus zu einer Zeit schrieb, wo der Schauplatz wichtiger Begebenheiten im Leben Jesu noch nicht aus dem Gedächtniß der Leute verschwunden war. Zu dem gleichen Resultat gelangen wir durch genauere Betrachtung der unserm Verfasser anstößigen Zeitbestimmungen mit *τότε, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* u. s. w. Sie beweisen, daß der Erzähler den von ihm dargestellten Begebenheiten der Zeit nach noch so nahe stand, daß er für seine Leser solche allgemeine Hinweisungen für ausreichend halten konnte. Aehnliche Erscheinungen, die auf dieselbe Weise erklärt werden müssen, bietet das Matthäus-

evangelium noch viele; es würde uns aber zu weit führen, sie alle hervorzuheben. Aus dem gleichen Grunde müssen wir es uns versagen, uns über ein weiteres Beweismittel für die frühe Abfassung des Mattheusevangelium zu verbreiten. Dasselbe liegt in der angeführten Stelle aus Irenäus, die man blos philologisch richtig zu erklären braucht, um zu erkennen, daß der gallische Kirchenvater im wesentlichen über die Entstehungszeit des Marcusevangelium dasselbe, was der alexandrinische Clemens berichtet.

Was die eigentliche Erklärung des Evangelium betrifft, so ist sie, wo nicht die Einleitungsfragen störend einwirken, im Großen und Ganzen zu loben. Der Verfasser zeigt sich als gewandter und gebildeter Philolog, der mit den Hilfsmitteln der neuern Sprachwissenschaft wohl vertraut ist. Auch ist der Fleiß anzuerkennen, mit welchem er seine Vorgänger benutzt, ohne in sclavische Abhängigkeit von denselben zu gerathen. Sind wir gleich nicht mit allen Erklärungen einzelner Stellen mit dem Verfasser einverstanden, so müssen wir doch zugeben, daß er auch für die seinigen gute Gründe anzuführen hat. Wir nehmen daher keinen Anstand, das Werk unsern Lesern zu empfehlen.

Die Ausstattung des Buches ist gut und mit Rücksicht auf dieselbe der Preis nicht zu hoch. Aber für manchen, der dasselbe zu kaufen wünscht, wird er doch zu hoch sein, und deßwegen hätten wir gewünscht, daß der Abdruck des griechischen Textes, der die Herstellungskosten bedeutend erhöhen mußte, unterblieben wäre.

Aberle.

III.

Intelligenzblatt.

1.

Dekret der Congreg. indicis vom 8. Januar 1857 betreffend die Schriften Günthers 2c.

Feria V. die 8. Januarii 1857.

Sacra Congregatio eminentissimorum ac reverendissimorum sanctae romanae Ecclesiae Cardinalium a SANCTISSIMO DOMINO NOSTRO PIO PAPA IX. *sanctaque Sede apostolica Indici librorum pravae doctrinae, eorumdemque proscriptioni, expurgationi, ac permissioni in universa christiana Republica praepositorum et delegatorum, habita in Palatio apostolico vaticano, damnavit et damnat, proscripsit proscribitque, vel alias damnata atque proscripta in Indicem librorum prohibitorum referri mandavit et mandat Opera, quae sequuntur:*

Vorschule zur speculativen Theologie des Christenthums von Anton Günther. Weltpriester. In Briefen. = *latine* = Propaedeutica ad theologiam speculativam Christianismi. Auctore Antonio Günther Sacerdote. Forma epistolari. Viennae 1828 et 1846—1848.

Peregrin's Gastmahl. Eine Idylle in eilf Octaven aus dem deutschen wissenschaftlichen Volksleben, mit Beiträgen zur Charakteristik europäischer Philosophie in älterer und neuerer Zeit. Von A. Günther. = *latine* = Peregrini Symposion. Idyllium undecim octavarum ex vita populari scientifica Germaniae cum nonnullis,

quae conferant ad dignoscendam indolem philosophiae europeae veteris et recentioris. Eodem auctore. Viennae 1830.

Süd- und Nordlichter am Horizonte speculativer Theologie. Fragment eines evangelischen Briefwechsels. Herausgegeben von A. Günther. = *latine* = Aurorae australes et boreales in coelo theologiae speculativae. Fragmentum ex litterarum commercio inter evangelicos (i. e. protestantes) editum ab eodem. Viennae 1832.

Januskӧpfe für Philosophie und Theologie. Von A. Günther und J. H. Pabst. = *latine* = Jani Capita pro philosophia et theologia. Auctoribus A. Günther et J. H. Pabst. Viennae 1834.

Der letzte Symboliker. Eine durch die symbolischen Werke Dr. J. A. Möhler's und Dr. F. C. Baur's veranlasste Schrift, in Briefen. Von A. Günther. = *latine* = Ultimus Symbolicus. Commentatio ex occasione operum symbolicorum Dr. J. A. Möhler et Dr. F. C. Baur forma epistolari edita ab Ant. Günther. Viennae 1834.

Thomas a Scrupulis. Zur Transfiguration der Persönlichkeits-Pantheismen neuester Zeit. Von A. Günther. = *latine* = Thomas a Scrupulis. Ad transfigurandas recentissimas theorias pantheisticas de (Dei) personalitate. Auctore A. Günther. Viennae 1835.

Die Justes-Milieux in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit. Von A. Günther. = *latine* = Justes-Milieux in germanica philosophia nostri temporis. Eod. auctore. Viennae 1838.

Euristheus und Herakles. Metalogische Kritiken und Meditationen. Von W. A. Günther. = *latine* = Euristheus et Heracles. Censurae et meditationes metalogicae. Eod. auctore. Viennae 1843.

Lydia. Philosophisches Jahrbuch von Dr. A. Günther und Dr. J. E. Veith. = *latine* = Lydia. Annales philosophici a Dr. A. Günther et Dr. J. E. Veith editi inde ab anno 1849. et seqq. Viennae. *Decr.* 8. *Januarii* 1857. *Auctor*, *datis litteris ad SS. D. N. Pium PP. IX. sub die* 10. *Februarii ingenue, religiose, ac laudabiliter se subjecit.*

Katholische Antwort auf die päbstliche Bulle über die Empfängniss Mariae. Von Thomas Braun. = *latine* = Responsio catholica ad Bullam pontificiam De Conceptione Mariae. Auctore Thoma Braun — Ortenburgi 1856. *Decr. eod.*

Herderlyk Onderrigt van den Aartsbisschop Van Utrecht en de Bisschoppen van Haarlem en Deventer over de Onbevlekte Ontvangenis der H. Maagd Maria — te Utrecht, Blj J. A. Van Woestenberg 1856. *idest* Instructio Pastoralis Archiepiscopi Ultrajecti

ac Episcoporum Harlemensis, et Daventrinensis super Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis. Ultrajecti 1856. *Decr. S. Off. Feria V. loco IV.* 4. *Decembris* 1856.

Itaque nemo cujuscumque gradus et conditionis praedicta Opera damnata atque proscripta, quocumque loco, et quocumque idiomate, aut in posterum edere aut edita legere, vel retinere audeat, sed locorum Ordinariis, aut haereticae pravitatis Inquisitoribus ea tradere teneatur, sub poenis in Indice librorum vetitorum indictis.

Quibus SANCTISSIMO DOMINO NOSTRO PIO PAPÆ IX. *per me infrascriptum S. I. C. a Secretis, relatis*, SANCTITAS SUA *Decretum probavit, et promulgari praecèpit. In quorum fidem etc.*

Datum Romae die 17. *Februarii* 1857.

HIERONYMUS CARD. DE ANDREA PRAEFECTUS

Loco † Sigilli.

FR. ANGELUS VINCENTIUS MODENA ORD. PRAED.
S. IND. CONGR. A SECRETIS.

Die 20. *Februarii* 1857 *supradictum Decretum affixum et publicatum fuit ad S. Mariae super Minervam, ad Basilicae Principis Apostolorum, Palatii S. Officii, et Curiae Innocentianae valvas, et in aliis consuetis Urbis locis per me Aloysium Serafini apost. Curs.*

Philippus Ossani Mag. Curs.

2.

Päpstliches Breve an den Erzbischof von Cöln, Cardinal von Geißel, in Betreff des Güntherianismus, dd. 15. Juni 1857.

Dilecto Filio Nostro Joanni Tituli S. Laurentii In Viminali Presbytero S. R. E. Cardinali De Geissel Archiepiscopo Coloniensi

PIUS P. P. IX.

Dilecte Fili Noster, Salutem et Apostolicam Benedictionem. Eximiam Tuam Nobisque plane cognitam pastoralem in catholica

doctrina tuenda curam et sollicitudinem non mediocri certe animi Nostri jucunditate undique elucere perspeximus in Litteris, quas, Dilecte Fili Noster, die 16. proximi mensis Aprilis ad Nos dedisti super Decreto Pontificia Nostra Auctoritate sancito, atque a Nostra Indicis Congregatione die 8. mensis Januarii hujus anni edito, quo opera Dilecti Filii Presbyteri Antonii Günther proscripta fuerunt. Nos quidem pro Apostolici Nostri ministerii officio nullis unquam parcentes curis, nullisque laboribus, ut fidei depositum Nobis divinitus concreditum integrum, inviolatumque custodiatur, ubi primum a pluribus Venerabilibus Fratribus spectatissimis Germaniae Sacrorum Antitistibus accepimus, non pauca Güntheri libris contineri, quae ipsi in sincerae fidei, et catholicae veritatis perniciem cedere arbitrabantur, nulla interposita mora eidem Congregationi commisimus, ut ex more opera ejusdem Güntheri accurate diligenterque excuteret, perpenderet, examinaret, ac deinde omnia ad Nos referret. Cum igitur ipsa Congregatio Nostris mandatis obsequuta, suoque munere functa omnem in hoc gravissimo sane, maximique momenti negotio curam et operam scite riteque collocaverit, nullumque praetermiserit studium in Güntheriana doctrina accuratissimo examine noscenda, ac ponderanda, animadvertit, plura in Güntheri libris reperiri omnino improbanda ac damnanda, utpote quae catholicae Ecclesiae doctrinae maxime adversarentur. Hinc rebus omnibus a Nobis etiam perpensis, eadem Congregatio Decretum illud suprema Nostra Auctoritate probatum, Tibique notissimum edidit, quo Güntheriana opera prohibentur, et interdicuntur. Quod quidem Decretum Nostra Auctoritate sancitum, Nostroque jussu vulgatum sufficere plane debebat, ut quaestio omnis penitus dirempta censeretur, et omnes, qui catholico glorientur nomine, clare, aperteque intelligerent, sibi esse omnino obtemperandum, et sinceram haberi non posse doctrinam Güntherianis libris contentam, ac nemini deinceps fas esse, doctrinam iis libris traditam tueri, ac propugnare, et illos libros sine debita facultate legere, ac retinere. A quo quidem obedientiae, debitique obsequii officio nemo immunis propterea videri, censerique poterat, quod in eodem Decreto vel nullae nominatim propositiones notarentur, vel nulla certa, stataque adhiberetur censura. Ipsum enim per se valebat Decretum, ne qui sibi integrum putarent ab iis, quae Nos comprobavimus, utcumque discedere. Sed vehementer errant, qui generalis ejusmodi prohibitionis causam inde profectam esse arbitrantur, quod ipsa Congregatio nullas singillatim Güntherianorum operum sententias, nullasque praecise opiniones censura dignas deprehen-

derit. Etenim non sine dolore apprime noscimus, in iisdem operibus erroneum, ac perniciosissimum, et ab hac Apostolica Sede saepe damnatum rationalismi systema ampliter dominari; itemque noscimus, in iisdem libris ea inter alia non pauca legi, quae a catholica fide, sinceraque explicatione de unitate divinae substantiae in Tribus distinctis, sempiternisque Personis non minimum aberrant. In compertis pariter habemus, neque meliora, neque accuratiora esse, quae traduntur de Sacramento Verbi Incarnati, deque unitate divinae Verbi personae in duabus naturis divina et humana. Noscimus, iisdem libris laedi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit vera per se, atque immediata corporis forma. Neque ignoramus, ea iisdem libris doceri et statui, quae catholicae doctrinae de suprema Dei libertate a quavis necessitate soluta in rebus procreandis plane adversantur. Atque illud etiam vel maxime improbandum ac damnandum, quod Güntherianis libris humanae rationi et philosophiae, quae in religionis rebus non dominari, sed ancillari omnino debent, magisterii jus temere attribuatur, ac propterea omnia perturbentur, quae firmissima manere debent tum de distinctione inter scientiam et fidem, tum de perenni fidei immutabilitate, quae una semper, atque eadem est, dum philosophia, humanaeque disciplinae neque semper sibi constant, neque sunt a multiplici errorum varietate immunes. Accedit, nec ea Sanctos Patres reverentia haberi, quam Conciliorum Canones praescribunt, quamque splendidissima Ecclesiae lumina omnino promerentur, nec ab iis in catholicas Scholas dicteriis abstineri, quae recolendae memoriae Pius VI. Decessor Noster solemniter damnavit. Neque silentio praeteribimus, in Güntherianis libris vel maxime violari sanam loquendi formam, ac si liceret verborum Apostoli Pauli oblivisci (2 Tim. 13), aut horum, quae gravissime monuit Augustinus, „Nobis ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem“ (de Civit. Dei lib. 10. cap. 23). Ex quibus omnibus profecto vides, Dilecte Fili Noster, qua cura et studio cum Tibi, tum Venerabilibus Fratribus Episcopis Tuis Suffraganeis sit invigilandum, ut ab istis Dioecesibus Güntheriana opera amoveantur, et qua singulari sollicitudine excubandum, ne doctrina eisdem operibus contenta, et jam proscripta ullo unquam modo sive in philosophicis, sive in theologicis disciplinis a quovis in posterum tradatur, aut comprobetur. Jam vero dum Güntheri opera damnanda esse censuimus, ac censemus, haud possumus, quin Tibi significemus,

ipsum Dilectum Filium Presbyterum Antonium Günther non mediocri Nos affecisse consolatione, quandoquidem obsequentissimis suis Litteris die 10. mensis Februarii ad Nos scriptis cum summa sui nominis laude amplissimis verbis semel iterumque professus est, nihil sibi potius, quam supremae Nostrae, et hujus Apostolicae Sedis auctoritati semper obtemperare, et idcirco se humillime subjicere commemorato Decreto de suis operibus promulgato. Hoc autem egregium sane Güntheri exemplum pari animi Nostri gaudio imitati sunt plures Dilecti Filii Doctores Theologiae, Philosophiae, Historiae ecclesiasticae, et Canonici Juris in variis Germaniae Lyceis, ac primarii Güntherianae doctrinae asseclae, qui suis ad Nos datis Litteris contestati sunt, se commemorato Decreto humillime subjicere, nihilque sibi magis cordi esse, quam Pontificiae Nostrae, et hujus Sanctae Sedis auctoritati ex animo obedire. Dum vero hac re summopere laetamur, in eam porro spem erigimur fore, ut alii omnes Güntherianae doctrinae sectatores christianam tum ipsius auctoris, tum horum animi docilitatem, et obedientiam, debitamque magisterio Nostro subjectionem Deo bene juvante aemulari velint, atque ita ipsius auctoris coronam augeant, et Nostram expleant, cumulentque laetitiam. Habes, Dilecte Fili Noster, quae Tibi de hoc argumento rescribenda esse existimavimus, atque hac etiam occasione libentissime utimur, ut iterum ostendamus et confirmemus praecipuam, qua Te in Domino complectimur, benevolentiam. Cujus quoque certissimum pignus esse volumus Apostolicam Benedictionem, quam toto cordis affectu Tibi ipsi, Dilecte Fili Noster, et gregi Tuae vigilantiae commisso peramantur impertimur.

Datum Bononiae die 15. Junii Anno 1857.

Pontificatus Nostri Anno Undecimo.

Pius P. P. IX.

Literarischer Anzeiger
Nr. 1.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der **H. Laupp**'schen Buchhandlung (**Laupp & Siebeck**) in Tübingen vorräthig, so wie **alle** Erscheinungen der neuesten Litteratur.

In der **Fr. Wagner**'schen Buchhandlung in **Freiburg i. B.** erschien soeben und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Maier, Dr. **A.,** Commentar über den ersten Brief Pauli an die Korinther. gr. 8. Preis: 3 fl. 12 kr. oder 1 Thlr. 25 Ngr.

In der **Fr. Hurter**'schen Buchhandlung in **Schaffhausen** erschien soeben:

Pabst Innocenz des Dritten sechs Bücher von den Geheimnissen der hl. Messe. Uebersetzt durch **Friedr. von Hurter.** Zweite verbesserte Auflage. Eleg. br. Thlr. 1. — fl. 1. 45 kr.

Der philosophische und theologische Rationalismus in seinem Einflusse auf Wissenschaft und Leben. Von **Dr. J. A. Kuhn.** Eleg. geh. 36 kr. oder 10 Ngr.

Ueber das religiös-mystische Einheits-Princip des Christenthums. Versuch einer Theorie durch **M. Schäfle.** Eleg. geh. 12 Ngr. 42 kr.

Außerordentliche Preisermäßigung.

In der **Schorner**'schen Buchhandlung in **Straubing** ist erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Maßl, Dr. Xav. Erklärung der heiligen Schriften des neuen Testaments nach den berühmtesten und bewährtesten ältern und neueren Schriftauslegern bearbeitet und mit einem vollständigen Sachregister und einer deutschen Concordanz verbunden. Mit dem Portrait des Verfassers. I—VIII Band. Die Evangelien, die Apostelgeschichte, Pauli Brief an die Römer und dessen 1. u. 2. Brief an die Korinther enthaltend.

Mehrfach uns zugekommenen Anfragen und Wünschen zu entsprechen haben wir uns entschlossen, diese Exegese auf einige Zeit zum

ermäßigten Preis von fl. 6. 24 kr. Thlr. 3. 20 Ngr. (Ladenpreis 7 Thlr. 10 Ngr. fl. 12. 48 kr.) zu erlassen. Schon bei seinem Erscheinen hatte sich dieses vortreffliche ereget. Werk einer allgemein günstigen Aufnahme zu erfreuen. Fast alle kathol. Zeitschriften haben sich s. Z. im Lobe dieses ausgezeichneten Werkes vereinigt und dasselbe bestens empfohlen.

Vogel, P. M. S. J., **Lebensbeschreibungen der Heiligen Gottes** auf alle Tage des Jahres mit heilsamen Lehrstücken versehen. Zweite von Dr. Xav. Maßl bevorwortete Auflage. 2 Theile jeder mit einem Stahlstich. Mit den Approbationen der bischöfl. Ordinariate Regensburg und Passau. Legendenformat, zweispaltig die Seite. Druck auf schönem weißem Maschinenpapier groß und den Augen sehr wohlthuend, so daß es sich besonders für das Landvolk und für bejahrte Leute eignet, zumal da der Preis äußerst billig gestellt ist. 2 Thlr. 20 Ngr. fl. 4. — kr. Sion 1842. Lit. Bl. 2.

Im Verlage der **Karl Kollmann'**schen Buchhandlung in **Augsburg** ist soeben erschienen und an alle in- und ausländische Buchhandlungen versandt:

Johann Gerson
und seine Zeit.

Nach dem Französischen
von
Dr. Dominicus Mettenleiter.

Oktav. 25 Bogen. Schön gedruckt und broschirt. Preis nur 1 fl. 30 kr. oder 27 Sgr.

In Vorstehendem wird der katholischen Lesewelt zum erstenmale die Geschichte eines Mannes dargeboten, welcher, abgesehen von seiner überaus achtungswürdigen Persönlichkeit als Mensch, Priester und Gelehrter, besonders durch seine folgenreiche Wirksamkeit auf dem Concil von Costnitz berühmt geworden ist. Selbstverständlich verwebt sich daher in die Biographie die Darstellung der Verhältnisse der Zeit, in welcher der große Kanzler lebte, und vorzüglich des Schisma's, das der Kirche des 15. Jahrhunderts so viel Trauer gebracht hat. Das Werk vindizirt sich keinen gelehrten Charakter, und hält deßhalb, getreu seiner Aufgabe, reine Erzählung zu sein, jede Kritik der theolog. Ansichten Gersons ꝛc. ferne; gleichwohl dürfte es auch dem Kirchenhistoriker und dem Theologen überhaupt, durch die reiche Ausbeute aus mehr denn 50 benützten Quellenwerken willkommen erscheinen.

Das hohe kirchengeschichtliche Interesse und die Gediegenheit dieses

Werkes ist bereits seit der kurzen Zeit seines Erscheinens von nachbenannten geachteten kathol. Blättern anerkannt: Beilage zu „Deutschland" Nr. 255, Beilage zur Augsb. Postzeit. Nr. 254, Salzb. Kirchenbl. Nr. 45, Beilage zum christl. Pilger in Speier Nr. 46, kathol. Repertorium in Innsbr. Nr. 87, Deutsch. Volksblatt, Stuttgart 29. Oktbr., Beiblatt zur Landshuter Zeit Nr. 44, Würzburg. kathol. Sonntagsbl. Nr. 44, Schles. Kirchenbl. Nr. 46, Westphäl. Kirchenbl. Nr. 44, Münster. Sonntagsbl. Nr. 43, Kathol. Lit.-Blätt. zur Sion Nr. 45. Prediger und Katechet 1858. Februar.

Katholisches Kunstwerk!

Im Verlage von **Franz Kirchheim** in Mainz ist erschienen, und durch jede Buch- und Kunsthandlung des In- und Auslandes zu beziehen:

VERSAMMLUNG
der
Hochwürd. Bichsöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz
zu Freiburg im Breisgau am 12. April 1853.

Dem Hochwürdigsten Erzbischof von Freiburg, **Hermann von Vicari**, gewidmet.

Nach einem Gemälde von **Dr. E. Heuss**; lithographirt von **V. Schertle.**

Imperial-Folio; auf chines. Papier seitheriger Preis: 5 fl. 15 kr. oder 3 Rthlr.

Bei Ankündigung dieses Kunstwerkes bemerken wir vor Allem, dass dasselbe nicht nur eine Reihe sprechend ähnlicher Portraits darbietet, sondern als **historisches Tableau** zehn Personen in ganzer Figur darstellt, nämlich die Hochwürdigten Herren Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz: **Christoph Florentius** von *Fulda*, **Petrus Joseph** von *Limburg*, **Wilhelm Emmanuel** von *Mainz* und **Joseph** von *Rottenburg*, nebst deren Generalvicaren, den Hochwürdigsten Herren von **Buchegger, Klein, Laberenz, Lenning** und **Oehler**, versammelt um ihren greisen Erzbischof und Metropoliten **Hermann** von **Vicari** und berathend über die Wahrung der heiligen Rechte der katholischen Kirche in der Oberrheinischen Kirchenprovinz.

☞ Um den vielfach, sowohl öffentlich als privatim an uns ergangenen Wünschen zu entsprechen, haben wir den seitherigen Preis dieses historischen Kunstwerkes von fl. 5. 15 kr. oder Rthlr. 3. auf nur **fl. 3. 30 kr. oder Rthlr. 2.** herabgesetzt, wodurch dessen Anschaffung auch Minderbemittelten, Geistlichen wie Laien möglich gemacht wird.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Jukrigl, D. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Vierzigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1858.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp jr.

I.

Abhandlungen.

1.

Die formalen Principien des Katholicismus und Protestantismus.

Von Prof. Dr. Kuhn.

Zweiter Artikel.

Den ausdrücklichen neutestamentlichen Schriftzeugnissen zufolge verkündigten die Apostel dem Vorgange und Auftrage Christi gemäß das Evangelium mündlich; ihr mündliches Wort war das Mittel, durch welches der hl. Geist dem Christenthum in den Gemüthern der Menschen Eingang verschaffte und sie zum Glauben an Christus bewog, sowie andrerseits die Quelle der Wahrheiten, welche die zum Glauben Bekehrten als die specifisch christlichen in ihr Gedächtniß und ihren Verstand aufnahmen und treu bei sich bewahrten. Auf dieselbe Weise verkündigten die Nachfolger der Apostel und verkündigt die apostolisch-katholische Kirche bis auf den heutigen Tag das von den Aposteln überkommene Evangelium, und die kirchliche Predigt (κήρυγμα ἐκκλησιαστικόν, praedicatio ecclesiastica)

war und ist fortwährend einerseits das göttlich geordnete Mittel der Ausbreitung des Glaubens, andrerseits bietet sie den wesentlichen Lehrinhalt, der dem Unterrichte im Christenthum zur Grundlage und Richtschnur dienen muß [1]).

Die Thatsachen sind außer Zweifel; fraglich ist nur ihre Bedeutung und Tragweite; denn es geht aus ihnen selbst nicht unmittelbar hervor, welches Verhältniß die hl. Schriften zu der mündlichen Fortpflanzung der Lehre eingenommen haben. Dieses Verhältniß muß auf dem Wege der Untersuchung erst ermittelt, und insbesondere die Frage beantwortet werden: ob die Kirche, indem sie auf dem Wege der mündlichen Verkündigung das Evangelium ausbreitete und die über den Inhalt desselben entstandenen Streitigkeiten entschied, die Wahrheit ihrer Lehre, d. h. ihre Uebereinstimmung mit der Lehre der Apostel, einzig und allein oder auch nur vorzugsweise durch ihre Schriftmäßigkeit begründete, und folglich in ihrem Kampfe mit der Häresie die hl. Schriften als die einzige oder höchste, in letzter Instanz entscheidende Quelle der Wahrheit anerkannt, oder ob sie die Häretiker auf die mündliche Ueberlieferung und ihre eigene Lehrautorität verwiesen und durch ihre traditionelle Schriftauslegung widerlegt, — mit einem Wort: ob sie das Schrift- oder das Traditionsprincip aufgestellt und befolgt habe.

Daß die Tradition Princip des katholisch-kirchlichen

---

1) *Justin.* apol. I. n. 61. 65. (Vgl. dazu den 2. Bd. der Dogmatik S. 124. A.) *Irenae.* adv. haer. I, 9. 4.

Christenthums war: dafür läßt sich der strengste geschichtliche Beweis führen; wie der strengste philosophische oder Vernunftbeweis dafür geführt werden kann, daß ein kirchliches Christenthum nur vom Traditionsprincip aus sich aufbauen und behaupten kann.

Der geschichtliche Beweis hat aber für uns keinen blos geschichtlichen, sondern zugleich einen dogmatischen Werth; er ist der Traditionsbeweis für das Traditionsprincip der Kirche. Nur gegenüber von denjenigen, die das Traditionsprincip principiell verwerfen, sind wir auf den historischen Werth desselben beschränkt, dessen Gewicht diese, wenn er geführt werden kann, selbst nicht läugnen. Ja der Eifer, mit dem die protestantischen Theologen nach Aussprüchen der alten Kirche sich umsehen, und insbesondere solche Aussprüche citiren, welche das von ihnen vertheidigte Schriftprincip zu empfehlen scheinen, läßt uns deutlich genug erkennen, daß auch ihnen das Bewußtsein dämmert, es handle sich hiebei um etwas mehr als blos geschichtliche Zeugnisse und einen subsidiären Beweis der Wahrheit. Denn nach der Strenge ihres Princips und Standpunktes müßten sie, wenn nicht eine vollkommene, doch eine viel größere Gleichgültigkeit gegen die Aussagen des christlichen Alterthums an den Tag legen, da ihnen die Ueberlieferung nicht als Quelle der Wahrheit, und die Kirche nicht als dogmatische Auctorität gilt. Uebrigens fehlt es auch nicht an solchen Theologen der protestantischen Bekenntnisse, welche in dem Principiellen der Frage mit uns einverstanden sind, und indem sie offen anerkennen, daß der Protestantismus, mit Neander zu reden, den historischen Zusammenhang mit dem Alterthum zu wenig in Betracht gezogen, gegen die Ausschließlichkeit des Schriftprincips reagiren (G. Calix-

tus und H. Grotius); so wie weiterhin nicht an solchen, die auch in der geschichtlichen Frage auf unserer Seite stehen [1]).

Vor allem hat man sich das Verhältniß des Christenthums zu den alttestamentlichen Schriften zu vergegenwärtigen. Diese Schriften waren die Basis, welche Christus und seine Apostel mit dem Judenthum gemein hatten. Während aber die Juden sie in einem starren buchstäblichen Sinne auslegten, oder von philosophischen Ideen aus durch willkührliches Allegorisiren ihre Geheimnisse sich zu enthüllen und zu deuten suchten; drang Christus auf ihren geschichtlichen prophetischen Kern und auf die Einsicht, daß in Ihm und seinem Evangelium die göttliche Offenbarung zu ihrem Abschluß gebracht, zu ihrer vollen Verwirklichung und Wahrheit gekommen sei. Die Juden pochten auf die hl. Schriften, auf das Gesetz und die Verheißungen, als einen ihnen anvertrauten unentreißbaren Besitz der Wahrheit und des Lebens (Röm. 2, 17 ff. vgl. 3, 2 ff.). Aber wie sie das Gesetz nicht wahrhaft erfüllten,

1) Lessing in seinen Streitschriften gegen den Hauptpastor Götze (Bd. 10 der Lachmannschen Ausgabe); Delbrück, Phil. Melanchthon, der Glaubenslehrer, eine Streitschrift. Bonn 1826. Daniel, theologische Controversen. Halle 1846. Auch Münscher in seinem Handbuch der Dogmengeschichte, Marburg 1817 ff. 1. Bd. S. 328 ff. 3. Bd. S. 129 ff. gehört hieher. — Gegen Lessing schrieb Chr. Wilh. Franz Walch, kritische Untersuchungen von dem Gebrauch der hl. Schrift unter den alten Christen in den ersten vier Jahrhunderten. Leipzig 1779; gegen Delbrück richteten Sack, Nitzsch und Lücke ihre Sendschreiben über das Ansehen der hl. Schrift und ihr Verhältniß zur Glaubensregel in der protestantischen und in der alten Kirche, wovon besonders das von Lücke wichtig ist und in seinem historischen Theile von uns berücksichtigt werden wird; Daniel antwortete Jacobi: Die kirchliche Lehre von der Tradition und hl. Schrift in ihrer Entwicklung. Berlin, 1847.

so verstanden sie auch die Schriften und die göttlichen Verheißungen nicht, und erkannten deßhalb Denjenigen nicht, den Gott gesandt hat, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen. (Joh. 5, 38.) „Ihr forschet in den Schriften, weil ihr glaubet in ihnen das ewige Leben zu haben; aber sie gerade sind es, die von mir zeugen, (Joh. 5, 46; vgl. 1, 46. Luc. 24, 27. 44); und ihr wollet nicht zu mir kommen" (Joh. 5, 39), nicht an mich glauben und in meinem Evangelium die Quelle des ewigen Lebens erkennen! (Joh. 8, 31.)

Christus knüpft seine Lehre in Betreff seiner Person und seiner Sendung an das A. T. an, indem er zeigt, daß Moses und die Propheten von ihm geschrieben, und das Gesetz und die Verheißungen in seinem Evangelium erfüllt seien (Matth. 15, 17. Luc. 4, 21. 24, 25 ff. Joh. 5, 39. 46). Nicht daß er die Lehre, die er die seinige nennt, aus dem A. T. nach den Regeln der Hermeneutik ableitete; er schöpft sie unmittelbar aus seinem eigenen Bewußtsein, er hat sie vom Vater, mit dem er sich eins weis, selbst empfangen (Joh. 7, 16. 14, 24); die Quelle der Wahrheit floß ihm in noch unmittelbarer Weise als Moses und den Propheten, denn er ist nicht, wie diese, nur Organ der göttlichen Offenbarung, sondern der sich offenbarende Gott selbst, Gottes ewiger Logos (Joh. 1, 18). Sondern weil die göttliche Offenbarung in ihrer ganzen Entwicklung auf ihn abzielt und in ihm sich abschließt, weil das Gesetz und die Propheten ihn, wenn auch in weiter Perspective, zeigen; so zeugen sie von ihm und beweisen die Wahrheit seines Evangeliums. Aber weder denen, die an dem Buchstaben kleben, noch jenen, welche mit einem fremden Lichte der Schrift nahen, schließt sich die Schrift auf, sondern

denen, welche den Sinn für die geschichtliche Auffassung mitbringen, und sich gläubig an den Herrn hingeben.

Christus schließt den Seinigen den Sinn der Schrift auf (Luc. 24, 46). Desgleichen eröffneten seine Apostel, die denselben Standpunkt zum A. T. einnehmen (Apg. 2, 16 ff. 25 ff. 13, 16 ff. 17, 11. 28, 23), den Sinn desselben allen, die von dem Worte ihrer Verkündigung angezogen waren. Die Lehre Christi war ihnen der Schlüssel zum Verständniß des göttlichen Wortes der Schrift, ihre Lehre war es den von ihnen Bekehrten (2 Cor. 3, 15. 16). Da nun diese Lehre von den Aposteln auch schriftlich niedergelegt wurde; so entsteht die Frage, ob vielleicht hiedurch eine wesentliche Veränderung in dem bisherigen Verhältnisse factisch eingetreten, ob etwa nunmehr die apostolischen oder neutestamentlichen Schriften der Schlüssel zur Erklärung der alttestamentlichen, und überhaupt die unmittelbare Quelle der göttlichen Wahrheit und ihrer Erkenntniß geworden; oder ob diese Wahrheit vor wie nach lebendig überliefert wurde, und das mündliche Lehramt Christi und der Apostel in den von diesen gestifteten Kirchen seine Fortsetzung gefunden, so daß die Auslegung des (nun vervollständigten) Bibelkanons fortwährend von diesem abhängig blieb.

Ein nicht zu beseitigendes Präjudiz gegen die erste Annahme liegt, von der Natur der Sache abgesehen, in dem Factum: daß Christus der Herr seine Lehre weder selbst aufgezeichnet, noch einen Auftrag dazu gegeben, sondern den entgegengesetzten Weg eingeschlagen und seinen Jüngern vorgezeichnet hat, indem er diese unter Hinweisung auf den Geist der Wahrheit, den ihnen der Vater in seinem Namen senden werde, zur mündlichen Verkündigung

des Evangeliums in die Welt aussandte (apostoli = missi), und auf ihr lebendiges Zeugniß von ihm, auf das Zeugniß und die Thätigkeit seiner Kirche, deren Fundament und Säulen sie sind, die Gemeinschaft im Glauben, das Reich Gottes auf Erden gründen wollte (Matth. 16, 16 ff. vgl. ersten Artikel S. 7 f.). Es ist hier nicht der Ort nachzuweisen, daß Christus eine äußere sichtbare Kirche gestiftet, ein kirchliches Lehramt zur Verkündigung seines Wortes, und ein kirchliches Priesteramt zur Spendung seiner Sacramente eingesetzt hat; aber es muß darauf hingewiesen werden, daß die uns vorliegende Frage in diesen allgemeinen Zusammenhang zurückgreift und nur von ihm aus endgültig zu lösen ist.

„So lange die Apostel lebten und man in allen ungewissen Fällen sich an sie selber wenden konnte, hatte man ein Recht, ihre mündliche Ueberlieferung zur Hauptquelle der christlichen Erkenntniß zu machen [1].“ Ohne Zweifel deßhalb, weil dem gesprochen Worte in der Person des Sprechenden sein Exeget zur Seite stand, welcher in allen ungewissen, aus dem Wortlaut oder Buchstaben nicht sicher zu lösenden Fällen die nöthige Auskunft und Entscheidung geben konnte. Aber muß man denn nicht für alle Zeiten Solche fordern, an die man sich in ungewissen Fällen wenden kann? Wenn schon damals, als die Apostel ihren Zeitgenossen in der Sprache derselben und in unmittelbarem Anschluß an ihre Denk- und Sinnesweise schriftlich sich mittheilten, ihre mündliche Verkündigung die Oberstelle mit Recht behauptete; wie sollen ihre Schriften den spätern Jahrhunderten genügen und das apostolische

---

1) Neander, Dogmengeschichte I, 76.

Lehramt ersetzen können (vgl. erst. Art. S. 22)? Wie traurig müßte es mit dem Christenthum der Gegenwart stehen, wenn das unfehlbare Lehramt, dessen sich das apostolische Zeitalter in den Personen der Apostel zu erfreuen hatte, mit diesen zu Grabe gegangen und uns aus jener fernen Vergangenheit nichts überliefert wäre, als eine Reihe von Schriften, angeblich von Aposteln Jesu Christi und deren Schülern verfaßt, deren Aechtheit und Göttlichkeit jedoch vielfach angefochten, deren Sinn selbst in Hauptpuncten nicht unzweifelhaft ist? Und wie traurig steht es mit der Einheit im Glauben thatsächlich da, wo diese Schriften als einzige Norm und Regel des Glaubens aufgestellt, die kirchliche Tradition und Lehrauctorität aber verworfen wird? Die apostolischen Schriften können keinen „Ersatz“ für die apostolische Lehrthätigkeit bieten, aus dem einfachen Grunde, weil dem geschriebenen Worte der Exeget mangelt, der dem lebendigen Worte in der Person des Sprechenden zur Seite steht.

Doch wir haben hier nicht zu untersuchen, von welcher Art der Natur der Sache nach der Ersatz für das apostolische Lehramt, und welches der Schlüssel zum unmangelhaften und sichern Verständnisse ihrer Schriften sein mußte, sondern einfach die geschichtlichen Fragen zu lösen: ob das apostolische Lehramt eine entsprechende Fortsetzung in der Kirche gefunden, ob ein objectives Princip der Schriftauslegung für nöthig erachtet worden und in Anwendung gekommen, und welches dieses Princip und seine Beziehungen zu dem kirchlichen Lehramte seien.

Schon zu den Zeiten der Apostel trat die christliche Lehrtradition in das bestimmte Verhältniß zu den neutesta-

mentlichen Schriften, welches sie zu den alttestamentlichen von vornherein eingenommen hat: sie bildete die Grundlage und Voraussetzung für den Gebrauch derselben (erst. Art. S. 9 ff.). Desgleichen hat das apostolische Lehramt durch die Apostel selbst seine Fortsetzung erhalten in den Nachfolgern der Apostel, die diese als Lehrer und Vorsteher in den Gemeinden mit dem Beruf der Verkündigung des Wortes und der Verwaltung der Geheimnisse aufgestellt, und denen sie den Grundsatz des christlichen Lehramtes: **depositum custodi!** und das letzte Ziel desselben: **unus dominus, una fides, unum baptisma** (Eph. 4, 5) vorgehalten. Nehmen wir hinzu, daß der Geist Christi von den Aposteln auf seine Nachfolger überging und in der Kirche fortwirkte, der ausdrücklichen Verheißung des Herrn gemäß (Matth. 28, 19; 18. 20; 16, 17. 18; Joh. 14, 16 f. 26; 16, 7. 13); so haben wir die sämmtlichen Momente, die bei dem Uebergang der apostolischen Kirche in die nachapostolische in Frage kommen, bezeichnet und zugleich die Einsicht gewonnen, daß auf keiner Seite eine wesentliche Veränderung durch den Rücktritt der Apostel von dem irdischen Schauplatze eingetreten ist [1]).

---

1) Neander (a. a. O. S. 76) meint, das oben von ihm bezeichnete Verhältniß, daß die unmittelbare apostolische Lehrmittheilung als die Hauptquelle der christlichen Erkenntniß galt, habe mit dem Hingang der Apostel aufhören müssen; denn die mündliche Ueberlieferung sei vielen Trübungen ausgesetzt gewesen, die Schriften der Apostel dagegen weniger, und sie hätten daher den Ersatz für ihre mündliche Lehrthätigkeit gebildet. Worauf beruht diese Annahme? Offenbar auf der Eliminirung der Kirche und des in ihr sich fortsetzenden apostolischen Lehramtes, an deren Stelle die Schrift eingeschoben wird. Sie ist somit im Grunde nichts als eine Erschleichung des Beweises. Indessen muß Neander selbst eingestehen, daß man sich bei dem Uebergange in die nachapostolische Zeit der großen Veränderung,

Was insbesondere das Verhältniß von Schrift und Ueberlieferung betrifft, so hielt man sich „gewohnter Weise vorzüglich an die mündliche Ueberlieferung" (Neander a. a. O.). Die Beweise liegen in reichlichem Maaße vor. Irenäus erinnert einen gewissen Florinus [1]) an den hl. Polycarpus: was derselbe von seinem Umgange mit dem Apostel Johannes und den übrigen, welche den Herrn gesehen hatten, erzählte, und wie er ihre Reden erwähnte; was er von diesen über den Herrn, seine Wunder und seine Lehre gehört, und wie er alles das, was ihm die Augenzeugen des Wortes des Lebens überliefert hatten, übereinstimmend mit den Schriften verkündigte (ἀπήγγελλε σύμφωνα ταῖς γραφαῖς). Aber auch aus seinen Briefen — fährt Irenäus fort — die er theils an benachbarte Gemeinden schrieb, theils an einzelne Brüder, kann es nachgewiesen werden, nämlich daß die Dogmen des Florinus „nicht die gesunde Lehre enthalten und nicht mit der Kirchenlehre übereinstimmen." Von sich selbst sagt Irenäus: „was ich damals (bei Polycarpus) durch die mir zu Theil gewordene Barmherzigkeit Gottes eifrig in mich aufnahm,

welche das Verhältniß von Schrift und Ueberlieferung — nach seiner Voraussetzung — erlitten hatte, „nicht bewußt geworden sei." Freilich wurde man sich einer Veränderung hierin nicht bewußt, weil eine solche nicht eingetreten war, nicht eintreten konnte. Denn das ganze Absehen Christi und das ganze Werk seiner Apostel zielte darauf, daß die Veränderung nicht eintrete. Uebrigens ist es eine überaus merkwürdige Behauptung, die gesammte urchristliche Kirche habe eine so große Veränderung, in einem so wichtigen principiellen Punkte, nicht wahrgenommen, so daß sie eben darum in eine ganze falsche, dem Eindringen menschlicher Meinungen von allen Seiten offene Bahn eingelaufen wäre.

1) Das Fragment seines Briefes an diesen hat uns Eusebius (h. e. V, 20) aufbewahrt; dasselbe findet sich auch unter den Werken des Irenäus (ed. Stieren, Tom. I. p. 822 seqq.).

das habe ich nicht auf Papier, sondern in mein Herz eingeschrieben (vgl. adv. haer. III, 4. 2) und frische ich durch Gottes Gnade stets wieder getreu in mir auf." In seinem Briefe an die Philipper (c. 7) ermahnt Polycarpus selbst ausdrücklich, die falschen Lehren (der Doketen) zu verlassen und zurückzukehren zu der uns von Anfang überlieferten Lehre [1]. Der hl. Ignatius ferner, als er unter scharfer Bedeckung als Gefangener durch Asien reiste, redete an den Orten, durch die er kam, die christlichen Gemeinden an und ermahnte sie vor allem, die schlechten Lehren der Häretiker zu fliehen und getreulich an den Ueberlieferungen der Apostel festzuhalten, die er, damit die Nachwelt eine ganz sichere Kunde davon erhielte, durch sein Zeugniß zu bekräftigen und schriftlich niederzulegen für nothwendig erachtet hatte [2]. In gleicher Weise hielt es Papias für seinen Beruf, wie er selbst sagt [3], „das was er vordem von den Presbytern (worunter er die Apostel versteht) gehört und seinem Gedächtnisse eingeprägt, mit seinen Erklärungen niederzuschreiben, damit die apostolische Wahrheit auch durch sein Zeugniß bekräftigt werde." Er sei nicht, wie es die meisten zu thun pflegten, denen gefolgt, welche in Worten überströmten, sondern denen, die die einfache Wahrheit lehrten; noch denen, welche neue und ungewöhnliche Lehren vorgetragen, sondern jenen, welche die Befehle des Herrn, die von der Wahrheit selbst ausgingen, erzählten. „Wenn mir daher Solche begegneten, die mit den Presbytern Umgang gepflogen hatten, so erkundigte ich mich bei denselben sorgfältig nach den Aussprüchen

1) Ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον.

2) *Euseb*. h. e. III, 20.

3) Bei Eusebius (h. e. III, 39).

derselben, was Andreas, was Petrus, was Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus, was die übrigen Schüler des Herrn zu sagen pflegten; was Aristion und Johannes Presbyter predigten. Denn ich war der Meinung, aus der Lectüre der Schriften nicht den Nutzen ziehen zu können, den mir das lebendige Wort der Ueberlebenden gewährte.“ Nun kann man allerdings gerade den Papias als Beispiel anführen, wie sich dem Strom der Ueberlieferung schon gleich im Anfang viel Unreines beigemischt habe. Eusebius, der darauf hinweist (a. a. O.) und besonders seinen Chiliasmus hervorhebt, bemerkt jedoch, daß dergleichen Meinungen des Papias nichts anderes als ein Mißverständniß der apostolischen Erzählungen zu sein scheinen, indem Papias das, was von den Aposteln in sinnlicher Weise ausgesprochen worden, seinem tiefern Sinne nach nicht durchschaut habe, weil er, wie seine Schriften zeigten, von sehr beschränktem Geiste gewesen sei. Außerdem unterliegen aber auch selbst rein historische Mittheilungen der historischen Kritik, und die Traditionen eines einzelnen Mannes sind nicht mit der kirchlichen Tradition zu verwechseln, nach deren Maaßstab sie vielmehr beurtheilt werden müssen (Erst. Art. S. 21). Den Grundsatz der nachapostolischen Kirche, sich vor allem an die unmittelbare lebendige Ueberlieferung der Apostel zu halten, bezeugt Papias trotz der tadelhaften Anwendung desselben im Einzelnen, die ihm zur Last gelegt werden kann, so gut wie irgend ein anderer von seinen Zeitgenossen. Eben diesen Grundsatz bezeugen in vollgültiger Weise die Pseudoclementinischen Recognitionen, indem sie das, was von Anfang an die kirchliche Lehrmaxime war, dem Apostel Petrus als Mandat an

seine Schüler in den Mund legen [1]). „Höret mich, geliebte Mitknechte! Es ist gut, daß jeder von euch nach seinem Vermögen denen sich nützlich mache, die zu dem Glauben unserer Religion herankommen. Daher möge es euch nicht lästig fallen, die Unwissenden zu unterrichten und zu lehren, so jedoch, daß ihr euch an das haltet, was ihr von mir gehört und euch überliefert ist, und damit die Beredsamkeit eures Wortes verbindet. Traget nichts Eigenes und was euch nicht überliefert ist vor, auch wenn es euch ganz wahr vorkommt (verisimile videatur), sondern haltet euch, wie gesagt, an das, was ich selbst von dem wahren Propheten empfangen und euch mitgetheilt habe, auch wenn es euch nicht ganz einleuchtet (etiamsi minus plenae adsertionis esse videbuntur). Denn daher eben kommt es, wenn öfters einige von der Wahrheit abirren, daß sie meinen, auf ihrem eigenen Weg der Wahrheit näher gekommen zu sein (speciem sibi verioris et validioris veritatis propriis cogitationibus reperisse se credunt).

Eben diese Clementinischen Recognitionen legen dem Apostel Petrus eine Rede über das Verhältniß der Tradition zur Schrift in den Mund, welche die kirchliche Ansicht und Lehre hierüber mit einer Bestimmtheit und Sicherheit ausspricht, wie sie kaum irgendwo in so wenigen Worten vollständiger und besser ausgedrückt sein dürfte, und die deßhalb zum Eingang der nachfolgenden Untersuchungen sich vortrefflich eignet. „Ich sehe, sagt Petrus, daß geistreiche Männer, wenn sie die Schrift lesen, auf allerlei Gedanken kommen (multas verisimilitudines capiunt); daher ist sorgfältig darauf zu achten, daß das Ge-

1) Lib. VIII. n. 37. bei Galland. Biblioth. Tom. I. p. 298 seq.

setz Gottes nicht nach dem Verständniß des eigenen Geistes (secundum proprii ingenii intelligentiam) gelesen werde. Denn in den heil. Schriften finden sich viele Worte, welche nach dem Sinne gezogen werden können, den sich der Einzelne selbst zuvor gebildet. Nicht einen ihr fremden Inhalt sollst du in die Schrift hineintragen, sondern den wahren Sinn aus ihr erheben. Zu diesem Ende ist es nöthig, das Verständniß der Schrift von einem Solchen zu erlernen, der dasselbe von den Vorfahren nach der Wahrheit überliefert erhalten und bei sich bewahrt hat" [1]).

Der erste, der über die Quellen der christlichen Wahrheit und deren Erkenntniß genauere Nachweisungen gibt, ist der heil. Irenäus in seiner durch ihren reinen und tiefen christlichen Geist ausgezeichneten Schrift gegen die falsche Gnosis. Die Gnostiker brachten eine fremde, weltliche Weisheitslehre zum Christenthum hinzu und deuteten die christliche Wahrheit darnach aus; sie erklärten die so gewonnene Erkenntniß für die höhere, durch das Christenthum offenbar gewordene Wahrheit, die gemeine katholische Lehre des Christenthums dagegen, wie sie die ächten Christgläubigen festhielten, als untergeordnete Stufe ihrer

1) Clement. Recognit. lib. X. n. 42: Sunt enim multa verba in scripturis divinis, quae possunt trahi ad eum sensum, quem sibi unusquisque praesumsit, quod fieri non oportet. Non enim sensum, quem extrinsecus attuleris alienum et extraneum, debes quaerere, quem ex scripturarum auctoritate confirmes, sed ex ipsis scripturis sensum capere veritatis. Et ideo oportet ab eo intelligentiam discere scripturarum, qui eam a majoribus secundum veritatem sibi traditam servat, ut et ipse possit ea quae recte suscepit, competenter adserere. Auch hier wird dann der Gedanke beigefügt, daß man die auf solche Weise aus der (traditionell ausgelegten) Schrift gewonnene göttliche Wahrheit durch eigenes Wissen und weltliche Gelehrsamkeit ins Licht zu setzen und zu bekräftigen berechtigt sei.

Erkenntniß. Der auf solche Weise aufgerichtete Gegensatz zwischen Glauben und Erkenntniß, *πίστις* und *γνῶσις*, ist es, den Irenäus in seinem Werke zu widerlegen beabsichtigt [1]). Zu diesem Ende weist er auf die Verschiedenheit der gnostischen Lehren und die innern Widersprüche derselben hin; hauptsächlich aber zeigt er, daß die Gnostiker die ächten Quellen der Wahrheit theils nicht besitzen oder anerkennen, theils nicht auf die rechte Weise benützen, und widerlegt sie aus der Gesammtheit der ächten heil. Schriften und der Tradition, so wie nicht minder auch dialectisch, ein Verfahren, das die kirchliche Theologie bis auf den heutigen Tag als das ihrem Wesen gemäße im thetischen wie im antithetischen Vortrage beobachtet.

Irenäus beginnt mit der Angabe des Glaubensbekenntnisses, worin alle christlichen Gemeinden ungeachtet ihrer örtlichen Trennung und Zerstreuung über die ganze Erde völlig mit einander übereinstimmen [2]). Diesen Glauben an Einen Gott allmächtigen Vater u. s. w. hat die Kirche von den Aposteln und ihren Schülern durch mündliche Ueberlieferung empfangen; und wie sie ihn übereinstimmend von ihnen empfangen hat, so bewahrt sie ihn einmüthig und verkündigt und überliefert ihn gleichlautend, als ob sie nur einen Mund hätte [3]). Derselbe bildet die

---

1) Daher sein Titel: *ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*: **detectio et eversio falso cognominatae agnitionis seu *contra haereses*.**

2) Dasselbe ist angeführt in der Einleitung in die Dogmatik S. 155 f.

3) ***Iren.* adv. haer. lib. I. c. 10. n. 1 u. 2:** *Τοῦτο τὸ κήρυγμα παρειληφυῖα καὶ ταύτην τὴν πίστιν, ὡς προέφαμεν, ἡ ἐκκλησία, καίπερ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διεσπαρμένη, ἐπιμελῶς φυλάσσει, ὡς ἕνα οἶκον οἰκοῦσα· καὶ ὁμοίως πιστεύει τούτοις, ὡς μίαν ψυχὴν καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσα καρδίαν,*

Regel der Wahrheit, auf deren Grund die Häretiker leichtlich der Abweichung von der Wahrheit überführt werden; [1]) er enthält die christlichen Grundwahrheiten, in denen Jeder, der sich dem Christenthum zuwandte, unterrichtet wurde, und die er nun selbst bei seinem Entritt in die christliche Gemeinschaft kraft der Taufe als seinen Glauben bekannte [2]). Daher sagt Irenäus mit Rücksicht auf das Verfahren der Häretiker, ihre fremde Weisheitslehre mit zusammengestoppelten, aus dem Zusammenhange gerissenen und entstellten Stellen der Schrift nach Art der Homerocentonen zu durchspicken [3]): „wer an der unveränderlichen Regel der Wahrheit festhält, die er mittelst der Taufe empfangen hat, wird die Worte, Sätze und Parabeln der Schrift zwar anerkennen, ihre gotteslästerliche Grundlehre aber nicht anerkennen; er wird in der Nachbildung zwar die ächten Steine erkennen, aber den Fuchs nicht für den König nehmen (vgl. I. c. 8 n. 1); und indem er von den herausgerissenen Stellen jede ihrem wahren Orte zurückgibt

καὶ συμφώνως ταῦτα κηρύσσει καὶ διδάσκει καὶ παραδίδωσιν, ὡς ἓν στόμα κεκτημένη.

1) Adv. haer. I, 22 n. 1: Quum teneamus nos regulam veritatis, i. e. quia sit unus deus omnipotens etc. — hanc ergo tenentes regulam, licet valde varia et multa dicant (haeretici), facile eos deviasse a veritate arguimus. Vgl. lib. I. c. 9. n. 4 u. 5. lib. III. praef. u. c. 1. n. 1; c. 2. n. 1; c. 3. n. 1—4; c. 4. n. 1 u. 2. lib. IV. c. 33; lib. V. praef. u. c. 20. al. Tertull. de veland. virg. c. 1. adv. Prax. c. 2. 3. 31. de praescr. haeret. c. 12. 13. 36. 37. Clem. Alex. strom. VI. p. 826 (ed. Potter.) u. öfter.

2) Vgl. *Tertull.* de coron. c. 3. de spect. c. 4. *Cyprian.* ep. 76 ad Magn. *Pseudoambros.* de sacr. II, 26. *Hilar.* ad Constant. Aug. II, 7.

3) L. c. lib. I. c. 9 n. 4. Ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε λ.

und dem Lehrkörper einverleibt [1]), so wird er die ganze Fälschung enthüllen und in ihrer Unhaltbarkeit zeigen." An seinem kirchlichen Glauben hat also der Christ den index veri et falsi.

Schon hieraus erhellet, daß Irenäus die heil. Schrift als einzige und höchste Instanz der Wahrheit nicht anerkennt, sondern die Tradition als das eigentliche Princip der Erkenntniß der christlichen Wahrheit behauptet. Sehen wir, wie er diesen Satz weiter ausführt und begründet. Der Herr, sagt er [2]), ertheilte den Aposteln die Vollmacht der Evangeliumsverkündigung (potestatem evangelii); durch sie haben wir die Wahrheit, d. i. die Lehre des Sohnes Gottes kennen gelernt, durch sie, zu denen der Herr gesagt hat (Luc. 10, 16): wer euch höret, höret mich, wer euch verachtet, verachtet mich und den, der mich gesandt hat. Durch Niemand anders als durch sie ist das Evangelium zu uns gekommen, welches sie damals (als sie den Auftrag dazu erhalten hatten sofort) verkündigten und hierauf nach Gottes Willen uns in Schriften überlieferten, und welches das Fundament und die Säule unseres Glaubens geworden ist [3]). Ire-

1) Τῷ τῆς ἀληθείας σωματείῳ προσαρμόσας.

2) Lib. III. praef. u. c. 1. n. 1.

3) Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos; quod quidem tunc *praeconaverunt*, postea vero per dei voluntatem in *scripturis* nobis tradiderunt, *fundamentum et columnam fidei nostrae futurum.* Was protestantische Theologen wie Walch aus dieser Stelle herauspressen möchten, aber nicht in ihr steht, darüber sehe man Lessing (Bd. 10. S. 249) und Delbrück (S. 184). Die Schutzrede Lücke's für Walch (Sendschreiben ꝛc. S. 158 ff.) kommt mit sich selbst in Widerspruch, wenn sie zuerst einräumt, der Satz fundamentum et columnam fidei nostrae futurum, beziehe sich auf das apostolische Evan-

näus begegnet hierauf dem Einwurf der Gnostiker: die Apostel hätten ihr Predigtamt angetreten, noch bevor sie die vollkommene Kenntniß der Wahrheit erlangt hatten. „Nicht eher, sagt er, als nach der Auferstehung des Herrn, nachdem sie die Kraft des über sie herabgekommenen heil. Geistes empfangen und in allem eine vollkommene Kenntniß erlangt hatten, gingen sie in die Welt aus und verkündigten die frohe Botschaft von den uns zu Theil gewordenen göttlichen Wohlthaten, allen Menschen den himmlischen Frieden ankündigend.“ „Aber, fährt er (c. 2) fort, widerlegt man die Gnostiker aus den Schriften, so kehren

gelium überhaupt, nicht auf die Evangelienschriften, wie das Walch durch seine Uebersetzung unverkennbar zu verstehen gibt; hernach aber mit Bezug auf die spätere Erklärung des Irenäus über das vierfache schriftliche Evangelium dennoch behauptet, Irenäus verstehe „unter der Evangeliensäule der Kirche gewiß nicht die gestaltlos schwebende mündliche Tradition jener Zeit, sondern eben den vierfachen schriftlichen Evangelienkanon der katholischen Kirche“ (S. 160). Aber gerade die mündliche Ueberlieferung ist dem Irenäus das am wenigsten Schwebende und Gestaltlose, sondern die überall sich gleiche Verkündigung der apostolischen Grundlehren, deren Inbegriff er angibt und das σωματεῖον τῆς ἀληθείας nennt. Schon die einzige Erwägung mußte von solcher Behauptung und Deutung jener Stelle des Irenäus abhalten, daß dieser ja, wenn sie so wie sie dasteht scharf und genau genommen würde, den didactisch reichhaltigsten Theil der neutestamentlichen Schriften, den ἀπόστολος, ausschlöße und nicht als Fundament unsres Glaubens gelten ließe. Aus dem ganzen Zusammenhang der Stelle ist aber vielmehr klar, daß Irenäus sich hier noch ganz im Allgemeinen ausspricht, und mehr nicht sagen will, als was er auch am Schluß des Kapitels ausdrücklich sagt: daß nämlich der Gnostiker durch die Evangelienschriften, welche den Glauben an Einen Gott und an Einen Christus den Sohn Gottes verkünden, ebenso widerlegt seien, wie durch die denselben vorausgehende mündliche Evangeliumsüberlieferung der Apostel. Es ist durch diese Stelle weder den übrigen Schriften des N. T. präjudicirt, noch etwas über das Verhältniß von Schrift und Ueberlieferung bestimmt.

sie sich mit allerlei Ausflüchten gegen dieselben, gegen die Richtigkeit ihres Inhaltes (des Textes), gegen ihre Autorität und gegen ihre Uebereinstimmung untereinander; auch machen sie geltend, daß die Wahrheit aus der Schrift von denen nicht erkannt werden könne, welche die Tradition nicht kennen; denn nicht durch Schriften, sondern durch das lebendige Wort sei die Wahrheit überliefert, in deren Besitz sie sich befänden. So predige jeder von ihnen ungescheut nur sich selber und verwerfe die Regel der Wahrheit. Verweisen wir sie aber auf die ächte Tradition, die von den Aposteln herrührt und in den apostolischen Kirchen mittelst der apostolischen Nachfolge ihrer Presbyter bewahrt ist, so treten sie dieser Ueberlieferung entgegen und erheben sich nicht allein über die Presbyter, sondern auch über die Apostel selbst, indem sie behaupten, allein im Besitze der ächten und unverfälschten Lehre des Herrn zu sein, während die Apostel Jüdisches dem Christlichen beigemischt hätten. Ja, die Gnostiker gingen noch weiter, und behaupteten, nicht allein die Apostel sondern der Herr selber habe sich bei seinen Vorträgen zu der Fassungskraft und den Vorurtheilen seines Hörerkreises herabgelassen" [1]). In der letztern Behauptung verräth sich ihr Rationalismus.

Die Gnostiker waren demnach mit der Kirche darin einig, daß das Verständniß der Schrift nicht unmittelbar mit ihr selbst gegeben, sondern von einem höhern Princip abhängig sei, von dem lebendigen christlichen Bewußtsein; das aber sei nur Wenigen zu Theil geworden und auf esoterische Weise von den Aposteln her fortgepflanzt worden. Dieser geheimen und aparten Tradition der Gnostiker stellt

1) Lib. III. c. 5. n. 1.

nun Irenäus die vor Aller Augen offen da liegende und jedem zugängliche Tradition der apostolischen Kirchen; ihrer auf einem bloßen Vorgeben beruhenden Tradition die durch die nachweislich ununterbrochene Succession der Bischöfe jener Kirchen beglaubigte kirchliche Tradition entgegen, indem er voraus bemerkt, daß diese Tradition nothwendig die volle, von den Aposteln selbst dafür erkannte christliche Wahrheit enthalten müsse [1]. „Denn wenn die Apostel um verborgene Geheimnisse gewußt und diese einigen wenigen Vollkommenen mitgetheilt hätten (in deren Besitz die Gnostiker auf dem Wege einer geheimen Ueberlieferung gekommen sein wollten); so würden sie dieselben gerade denjenigen vorzugsweise überliefert haben, denen sie auch die (von ihnen gestifteten) Gemeinden anvertraut hatten; denn diejenigen wollten sie in allem vollkommen und untadelich wissen, die sie als ihre Nachfolger zurückließen und mit der Stelle ihres Lehramtes betrauten, weil nur, wenn sie richtig handelten, das hohe Gut des Evangeliums unversehrt blieb, wenn sie strauchelten, das größte Unheil die Folge war“ [2]. Es war nun der Beweis zu führen, daß

1) Lib. III. c. 3. n. 1: Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest (licet) respicere omnibus qui vera velint videre; et habemus annumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis et successores eorum usque ad nos qui nihil tale docuerunt neque cognoverunt, quale ab his deliratur.

2) L. c. (Fortsetzung der obigen Stelle): Etenim si recondita mysteria scissent apostoli, quae seorsim et latenter ab reliquis perfectos docebant, his vel maxime traderent ea, quibus etiam ipsas ecclesias commitebant. Valde enim perfectos et irreprehensibiles in omnibus eos volebant esse, quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes; quibus emendate agentibus fieret magna utilitas, lapsis autem summa calamitas.

die übereinstimmende Tradition der apostolischen Kirchen durch die ununterbrochene Succession ihren Vorsteher von den Aposteln an als die apostolische beglaubigt sei. „Weil es aber, sagt Irenäus [1]), für eine solche Schrift (wie seine Widerlegung der falschen Gnosis) zu weitläufig wäre, die Succession in allen (apostolischen) Kirchen nachzuweisen; so werden wir alle diese Häretiker mit einem Schlage widerlegen, wenn wir auf die Tradition und die Glaubensverkündigung der größten und ältesten und allen bekannten, von den beiden glorreichsten Aposteln Petrus und Paulus gestifteten und constituirten Kirche zu Rom, wie sie (die Tradition dieser Kirche) durch die ununterbrochene Reihenfolge ihrer Vorsteher bis auf uns gekommen ist, hinweisen. Denn mit ihr (dieser Kirche) müssen wegen ihres besondern (mächtigern) Vorzugs [2]) alle andern Kirchen

1) L. c. n. 2: Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones; maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos — — Ad hanc enim ecclesiam *propter potiorem (potentiorem) principalitatem* necesse est omnem convenire ecclesiam (hoc est eos, qui sunt undique fideles), in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio.

2) Die Principalität einer Kirche besteht in ihrer unmittelbaren Apostolicität (apostolischen Stiftung). Diesen Vorzug vor den blos mittelbar apostolischen (ein Unterschied, den Tertullian, wie wir später sehen werden, ausdrücklich hervorhebt) theilt die römische Kirche mit mehrern andern. Aber unter diesen apostolischen Kirchen selbst ist wieder ein Unterschied. Irenäus schreibt der römischen Kirche einen

besondern Vorzug zu; er nennt ihre **principalitas** eine **pr. potior** oder nach einer andern Leseart: **potentior**, und begründet denselben auf ihre Größe, ihr Alter, auf ihre Stiftung und Constituirung durch die Apostelfürsten, kraft welcher sie eine über alle hervorragende, von allen anerkannte mächtigere Stellung einnimmt. — Griesbach (in seiner lesenswerthen Dissertation über unsre Stelle, **Jenae 1779**, abgedruckt bei ***Lumper*, hist. theol. X. p. 766**) nimmt an, Irenäus habe geschrieben: *διὰ τὴν κρείτονα s. ἱκανωτέραν ἀρχήν*, und will den Vorzug der römischen Kirche einzig in ihrem erlauchtern Ursprung von den Apostelfürsten erblicken. Allein schwerlich würde der lateinische Uebersetzer dieses Wort durch **principalitas**, sondern durch **initia, stirps u. dgl.** wiedergegeben haben. Richtiger conjicirt Salmasius *ἐξαίρετον πρωτεῖον*, Massuet *ὑπέρτερον πρωτεῖον*, Thiersch (b. Stieren **p. 429 Anm.**) *διαφέρουσα πρωτεία*. Der Zusammenhang der Stelle aber läßt nicht zu, lediglich an einen äußern Vorzug zu denken, wie z. B. das Alter, worin die römische Kirche ohnehin nur den occidentalischen vorangeht (**Lib. III. c. 12. n. 5** bezeichnet Irenäus die Kirche zu Jerusalem als diejenige, von der alle andern die *ἀρχή* haben), oder die Größe, oder die Stiftung durch mehr als einen und zumal die angesehensten Apostel, in welcher Beziehung z. B. die Ephesinische, von dem Apostel Paulus gestiftete, von Johannes bis in die Zeiten des Kaisers Trajan geleitete Kirche (**ibid. n. 4 gg.** Ende) der römischen so nahe kam, und durch den letztern Umstand vielleicht sogar einen Vorzug vor ihr hatte. Bei der römischen Kirche kam alles dieses zusammen, und noch etwas besonderes hinzu. Waren in Rom allein alle äußern Bedingungen zu der christlichen Papalkirche vorhanden, so wurde sie dieses dadurch, daß der **princeps apostolorum** von ihrem Stuhle Besitz nahm und der **doctor gentium** zugleich mit ihm wurde dort Blutzeuge für Christus, vgl. ***Tertullian* adv. Marc. IV, 5; de praescr. haeret. c. 36.** Irenäus beruft sich nicht etwa nur beispielsweise auf die römische Kirche, oder nur deßhalb, weil er die Succession ihrer Bischöfe am leichtesten nachweisen konnte; er sagt nicht etwa nur: alle apostolischen Kirchen müssen mit einander übereinstimmen, sehen wir also, ob z. B. die römische Kirche so etwas wie die Gnostiker lehrt; sondern er sagt: die römische Kirche liefert mit einem Mal den vollständigen Beweis; denn mit ihr müssen alle übereinstimmen. Hier sehen wir diese Kirche über alle andern emporgehoben, ihr einen Principat beigelegt, den Irenäus selbst als **potior** oder **potentior** bezeichnet, die spätere Zeit als **principatus honoris et jurisdictionis** definirt hat. — Daß diese Stelle des Irenäus eine wahre **crux** für die

übereinstimmen, wo immer [1]) die apostolische Ueberlieferung unversehrt bewahrt geblieben ist" [2]). Irenäus macht hiernächst die ununterbrochene Aufeinanderfolge der römischen Bischöfe bis auf Eleutherius, der damals den aposto-

protestantischen Theologen sei, leuchtet ein, und bezeugen sie selbst durch die großen Anstrengungen die sie machen, den durch den Zusammenhang wie durch den Wortlaut geforderten einfachen Sinn derselben auf die Seite zu bringen. Der neueste Ausleger Stieren, in seiner Ausgabe der Werke des Irenäus, schafft sich den Comparativ potentior (oder potior) vom Halse, indem er übersetzt: wegen ihrer hinreichenden, tüchtigen, ansehnlichen Alterthümlichkeit. Allein diese Erklärung ist um kein Haar besser und ungezwungener, als die ältere von Heumann, der den Vorzug auf die Apostel zurückschiebt und übersetzt: propter apostolorum seu apostolicam principalitatem, i. e. quia primi hujus ecclesiae doctores fuerunt apostoli. Beide lassen den Zusammenhang völlig außer Acht und verfahren gleich gewaltsam mit dem Wortlaut.

1) Gewöhnlich wird in qua auf das entferntere Hauptsubject romana ecclesia bezogen, nicht auf das nähere aber untergeordnete omnis ecclesia. Griesbach (a. a. O. p. 771) tritt dieser Erklärung entgegen, welche, wenn sie einen Sinn geben soll, dahin verstanden werden müßte, daß die Christen der übrigen Kirchen bei ihrem häufigen Verkehr mit Rom jede etwaige Aenderung in dem apostolischen Glauben bemerkt und auf diese Weise zur strengsten Festhaltung an demselben ihrerseits beigetragen hätten. Der Sinn dieser Erklärung ist nicht so verwerflich, als Griesbach glaubt; vgl. *Rufin* expos. symb. ap. praef. Indeß gibt auch die andere, neuerlich von Tiersch verfochtene Beziehung des in qua auf omnis ecclesia einen guten Sinn: mit der römischen Kirche müssen alle übrigen übereinstimmen, d. h. es wird sich diese Uebereinstimmung factisch herausstellen, wofern diese Kirchen nur ihre apostolische Tradition unversehrt bewahrt haben. Diese Erklärung steht dem Grundgedanken der Stelle nicht im Weg; die von Griesbach auf die Conjectur, für in qua zu lesen in quo = ἐν ᾧ sive ἐφ᾽ ᾧ (Rom. V, 15) = quoniam, quia, begründete Erklärung dagegen würde das Verhältniß gerade umkehren.

2) Aus allem ersieht man, daß schon die Kirche des hl. Irenäus eine „papistische" war, und daß Römisch-katholische Kirche nur der concrete Ausdruck für Apostolisch-katholische Kirche ist.

lischen Stuhl einnahm, namhaft. Der dritte in der Reihe ist Clemens, auf dessen im Namen der römischen Kirche an die in Corinth gerichtetes Schreiben (Clementis rom. ep. I.) er besondern Nachdruck legt, weil Clemens hier in auctoritativer Weise auf Grund der in seiner Kirche lebendigen apostolischen Lehre in der corinthischen „den Frieden zurückführt und den Glauben wieder herstellt, den sie noch kürzlich von den Aposteln empfangen hatte" [1]). Dem römischen Clemens stellt er sodann den Polycarpus, der von den Aposteln zum Bischof der Kirche in Smyrna bestellt worden, an die Seite. Dieser glorreiche Martyrer, den er in seiner Jugend noch selbst gesehen (ob. S. 194), habe stets nur das gelehrt, was er von den Aposteln gelernt, und dasselbe seiner Kirche überliefert. Darin stimmten mit dieser Kirche alle kleinasiatischen Kirchen, wie mit ihm alle seine Nachfolger auf dem Stuhle in Smyrna überein, einem Manne, der ein viel angesehenerer und treuerer Zeuge der Wahrheit sei, als ein Valentin oder Marcion mit ihren verkehrten Meinungen. Diese apostolischen Männer seien dermaßen für die Reinerhaltung der Lehre besorgt gewesen, daß sie jede Berührung mit den Häretikern, den Verfälschern der Wahrheit, ängstlich gemieden hätten. Es existire auch ein Brief Polycarps an die Philipper von hoher Bedeutung, aus welchem man das Wesen seines Glaubens und die Predigt der Wahrheit kennen zu lernen Gelegenheit habe [2]). Auch die Kirche

1) Weßhalb Irenäus diesen Brief ἱκανωτάτην γραφήν, potentissimas epistolas nennt, was Stroth (bei Stieren ad. l. p. 431) mit einen sehr gründlichen (!) Brief übersetzt.

2) L. c. n. 4. Auch von dem Briefe des römischen Clemens sagt Irenäus ausdrücklich, daß man aus ihm die Wahrheit, die apostolische Tradition seiner Kirche kennen lernen könne (n. 3). Hier sehen

zu Ephesus, die Paulus gestiftet und in der Johannes bis in die Zeit Trajans verweilt habe, sei ein wahrhafter Zeuge der Ueberlieferung der Apostel.

„Wenn also der Glaube der Kirche so gewichtige Zeugnisse für seine Apostolicität aufzuweisen hat, so muß man bei ihr, nicht bei andern die Wahrheit suchen." In der Kirche haben die Apostel, wie in ein kostbares Gefäß, die Wahrheit in reichlichstem Maaße niedergelegt; von ihr kann, wer immer will, den Trank des Lebens sich holen (Erst. Art. S. 24. A.), die **fides vivifica (lib. III. praef.** u. c. 3. n. 3). Sie ist die Pforte zum Leben [1]), alle andern sind Diebe und Räuber (Joh. 10); diese muß man fliehen, hingegen mit allem Eifer suchen und ergreifen, was uns die Kirche bietet, die Ueberlieferung der Wahrheit" [2]).

Bei der Kirche also soll man die Wahrheit suchen, ihrem Unterrichte glauben und folgen; denn wer die Kirche hört, hört die Apostel, und wer die Apostel hört, hört Christus (**III. praef.** u. c. 1. n. 2). Hier konnte man einwerfen: aber die bezüglich ihres apostolischen Ursprungs und Inhalts so gut als der kirchliche Unterricht beglaubigten Schriften des N. Test., sind nicht sie vielleicht für sich allein schon genügend, die Wahrheit darzubieten, und mehr als die Tradition dazu geeignet, da sie der unveränderliche stehende Ausdruck der apostolischen Lehre sind,

---

wir also abermals (vgl. ob. S. 195), Schriftstücke als Documente der mündlichen Ueberlieferung bezeichnet, worauf wir zur Bestätigung des früher Gesagten (Erst. Art. S. 20) aufmerksam machen.

1) Dasselbe sagt die bekannte Sentenz Cyprians: **habere jam non potest deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem** — auf die sich Augustin so häufig beruft. — Feuardentius zu III, 24. 1.

2) L. c. c. 4. S. Erst. Art. S. 24. A.

die Tradition aber dem Wandel und der Verfälschung leicht ausgesetzt ist? Es ist zu wenig gesagt, wenn wir erwiedern: Irenäus verneint diese Fragen aufs entschiedenste; denn es kommt ihm gar nicht in den Sinn, daß sie Jemand bejahe. Die Gnostiker wenigstens thaten es principiell nicht [1]); und wer hätte es sonst damals thun sollen oder können? Wenn also Irenäus die Insufficienz der Schrift behauptet und die Ueberlieferung als Regel der Wahrheit und Norm der Schriftauslegung geltend macht, so argumentirt er ex concessis, und spricht nicht von der Tradition überhaupt, sondern von der kirchlichen Tradition im Gegensatze der gnostischen. Es ist daher nicht eine neue Wendung seiner Argumentation, sondern eine bloße Fortführung seines Beweises für die kirchliche und gegen die gnostische Tradition, wenn er auf den obigen Satz, daß die Wahrheit bei der Kirche zu suchen sei, so fortfährt [2]):

---

1) Sie behaupteten ausdrücklich; quia (ὅτι) non possit ex scripteris inveniri veritas ab his, qui nesciant traditionem. Non enim per litteras traditam illam, sed per *vivam vocem;* ob quam causam et Paulum dixisse (1. Cor. 2, 6): sapientiam autem loquimur *inter perfectos;* sapientiam autem non *mundi hujus*. Adv. haer. III. c. 2. Vgl. c. 14. n. 1. c. 15. n. 2. c. 16, n. 1 al. Und Irenäus sollte unter dem *κανὼν τῆς ἀληθείας*, von dem er ausdrücklich sagt, daß er der von den Aposteln verkündigte und in der Kirche übereinstimmend bewahrte Glaubensinhalt sei, nichts anderes verstanden haben, als den wesentlichen Inhalt der hl. Schrift?

2) L. c. c. 4. n. 1: Quid enim? Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et re liquidum est? Neander (Dogmengeschichte I, 82) meint, die modicae quaestiones könnten sich im Sinne des Irenäus nicht auf die Grundlehren des Glaubens beziehen; „denn darüber konnte nach ihm kein Streit entstehen," er könne nur Streitigkeiten über Verhältnisse des Kultus und Aehnliches meinen.

„Denn wie? Falls über Fragen von einiger Erheblichkeit Streit entstünde, müßte man nicht auf die ältesten Kirchen zurückgehen, in welchen die Apostel gewandelt, und bei ihnen das Gewisse und Klare in der Sache erheben?“ Warum denn auf die ältesten Kirchen und das in ihnen lebendige Glaubensbewußtsein, und nicht vielmehr auf die noch ältern apostolischen Schriften? Gewiß mußte Irenäus auf sie provociren, und nicht auf die Ueberlieferung oder den lebendigen Glauben der Kirche, wenn er die Schrift für die Norm und Regel der Wahrheit gehalten, oder unter dem, was er den Kanon der Wahrheit nennt, nicht etwas unabhängig von der Schrift durch die Ueberlieferung Gegebenes, sondern nur den wesentlichen Inhalt der hl. Schrift selber verstanden hätte [1]). Irenäus bekräftigt seinen Satz von der principiellen Wichtigkeit und Nothwendigkeit der Tradition noch weiter, indem er sie mit der Schrift vergleicht und die Behauptung aufstellt, daß die

---

Aber um was handelte es sich denn zwischen ihm und den Gnostikern, als um die Grundlehren des Glaubens?

1) Wie die meisten protestantischen Theologen behaupten, neuerlich noch Neander in seiner Dogmengeschichte, I. S. 80 f. Merkwürdig, fast unglaublich von einem so bedeutenden Gelehrten wie Neander, ist die Erklärung der Lehre des Irenäus von der Tradition: „Da besonders bei dem damaligen Zustande der Gemeinden nicht alle Christen die nothwendige Verstandesbildung hatten, um die heilige Schrift auf die rechte Weise zu lesen, und daher durch die Citationen der Gnostiker irre geleitet werden konnten, so gab Irenäus den Laien den Rath, daß sie sich an die Glaubensregel, die sie bei der Taufe empfangen hätten, halten sollten; dann würden sie erkennen, daß, wenn gleich die Gnostiker Worte der Bibel anführten, sie doch einen falschen Sinn hineinlegten.“ Als ob Irenäus nicht alle, welche die Wahrheit erkennen wollen, aufforderte, sich an die Tradition zu halten; als ob er für irgend welche ein anderes sicheres Mittel zu ihrer Erkenntniß zu gelangen statuirt, ja nur zugelassen hätte!

Ausbreitung des Evangeliums durch eine schriftliche Aufzeichnung desselben nicht nothwendig bedingt sei, wogegen, wie in dem vorhergehenden Satze gesagt ist, bei dem Vorhandensein einer solchen die Tradition keineswegs entbehrlich, vielmehr auf sie in allen streitigen Fällen zurückzugehen sei, weil die Schrift zwar Streitfragen hervorrufen und zu tieferer Erforschung der Wahrheit wohl veranlassen, aber den Streit nicht entscheiden und die Wahrheit nur unter Voraussetzung der Tradition als Richtschnur ihrer Auslegung mit Sicherheit darbieten kann. „Wie aber, wenn die Apostel uns Schriften gar nicht einmal hinterlassen hätten, was bliebe in solchem Falle anders übrig, als der Richtschnur der Tradition zu folgen, die sie Denen übermittelten, denen sie die Kirchen anvertraut haben? Wie denn auch in der That viele barbarische Völker ohne die Vermittlung von Schriften den Glauben in ihre Herzen eingeschrieben haben und die apostolische Tradition bewahren" [1].

Delbrück faßt den Inhalt der beiden eben angeführten Stellen des Irenäus in den Satz zusammen: daß wie man sich in dem (in der letzten Stelle) angenommenen Falle an die mündliche Tradition allein, so bei der Vorhandenheit apostolischer Schriften an sie vorzugsweise zu halten habe. Und diese Auffassung ist im Ganzen auch die richtige, wiewohl sie nicht von einer ganz klaren An-

1) L. c. n. 1. u. 2: Quid autem si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis quibus committebant ecclesias? Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum, eorum qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes, in unum deum credentes etc.

schauung des Verhältnisses der Tradition zur Schrift getragen wird. Daß Irenäus nicht den platten Gedanken ausspricht, den ihm Walch in naivster Weise unterstellt: wenn die Apostel keine Schriften hinterlassen hätten, dann müßte man dem mündlichen Unterrichte folgen (sc. jetzt aber sei es anders), bedarf kaum eines Beweises. Eine solche Erklärung wäre nur möglich, wenn Irenäus überhaupt darauf ausginge, die Schrift als das principiell Maßgebende hinzustellen; unmöglich aber ist sie in dem Zusammenhange unserer Stelle und des ganzen Werkes, dem zufolge das gerade Gegentheil ausgesprochen und gezeigt werden soll, daß im Streitfalle die Wahrheit aus der Ueberlieferung zu erheben sei, und die Ueberlieferung, nicht die Schrift, als die letzte entscheidende Instanz hingestellt; in einem Zusammenhange, in welchem die Möglichkeit des gänzlichen Abmangels apostolischer Schriftwerke statuirt und auf die Thatsache der Fortpflanzung der Wahrheit ohne Vermittlung von Schriftwerken hingewiesen wird. — Man vergegenwärtige sich, wie Irenäus im Eingange seines dritten Buches, das in unserer Frage vorzugsweise ausschlaggebend ist, aber auch sonst und namentlich gleich im Eingange seines ganzen Werkes auf die Tradition zu sprechen kommt. Da er ein gelehrtes Werk schreibt, und nicht bloß auf die Lehre der Kirche als die entscheidende Auctorität hinweisen, sondern die Wahrheit, welche in der Uebereinstimmung der Lehre mit der apostolischen Verkündigung besteht, beweisen, und die Gnostiker wissenschaftlich widerlegen will; so ist es nach der Natur der Sache der Schriftbeweis, auf den es vorzugsweise ankam. Dieser Beweis zieht sich denn auch durch das ganze Werk hindurch. Aber gleich im Anfange und bei jeder Gelegenheit

weist er auf die aus der Ueberlieferung stammende Glaubensregel als die unmittelbar und unfehlbar entscheidende Instanz, den index veri et falsi hin. Im Eingang des dritten Buches nun kommt er auf die Ueberlieferung ausführlicher zu sprechen und zeigt ihre äußere und innere (auf der Harmonie mit der Schrift beruhende) Beglaubigung, sowie ihre Bedeutung als das wesentliche Mittel der Fortpflanzung des Glaubens und als die entscheidende Instanz im Zweifels- oder Streitfalle. Erst nach dieser langen, durch fünf Kapitel sich hinziehenden Unterbrechung seiner Beweisführungen gegen die Gnostiker aus der Schrift nimmt er diese wieder auf und führt sie weiter. Es ist dieß aber nicht eigentlich eine Unterbrechung seiner Untersuchung, sondern nur ein abermaliges Zurückkommen auf ihre durchgängige Grundlage. Es war dieses an und für sich nothwendig, denn der Ausgangspunkt und die Grundlage aller dogmatischen Untersuchungen ist der Glaube der Kirche, dessen Abstammung aus der apostolischen Verkündigung und Uebereinstimmung mit den apostolischen Schriften gezeigt und dadurch der Beweis seiner Wahrheit hergestellt werden muß. Es war dasselbe aber ganz besonders den Gnostikern gegenüber deßhalb geboten, weil diese, außerdem daß sie den kirchlichen Schriftkanon nicht anerkannten, das A. T. von dem N. und in diesem wieder einzelne Schriften von den übrigen trennten (wie Marcion z. B. einseitig das Lucas-Evangelium hervorgezogen [1]), vgl. III. c. 11. n. 7. u. 8), auch ganz unächte Schriften zum Vorschein brachten — das einzig wahre Fundament der Schriftauslegung, die apostolische Tradition

1) Das Verfahren der Reformatoren hat die größte Aehnlichkeit mit dem der Gnostiker, vgl. Erst. Art. S. 41 f.

(kirchliche Glaubensregel) verwarfen und an deren Stelle ihre geheime Ueberlieferung, d. h. ihre eigene Weisheit setzten und in die Schrift — durch unmittelbare Anknüpfung derselben an die dunkelsten Stellen der Schrift (I. c. 8. n. 1) — hineintrugen. Was Irenäus seinen biblischen Beweisführungen vorausschicken wollte und vorausschicken mußte, besteht demnach keineswegs in dem abstracten Satze: daß die Schrift für sich ungenügend und ein anderes Princip erforderlich sei, um die christliche Wahrheit auszumitteln — denn die Gnostiker behaupteten dasselbe (ob. S. 203) — sondern in der bestimmten Erklärung, daß die einzig wahre Voraussetzung und Grundlage der Schrifterklärung die kirchliche Tradition sei. Hieraus erhellt klar, wie äußerlich, schief und unwahr es ist, wenn Lücke (S. 161 der Sendschreiben) behauptet, nur durch die Widerspenstigkeit der Häretiker gegen die Schrift sei Irenäus auf die mündliche Tradition gebracht worden, was er darüber sage, sei mehr ein unausweichlicher Excurs, als ein wesentliches Stück seiner Argumentation, und die ganze Reihe von Kapiteln, durch die Irenäus in dem vierten Buche seine biblischen Beweisführungen auf's Neue unterbricht (wie er dieß überhaupt durchweg, wenn auch meistens nur kurz thut), sei nur eine Seitenbetrachtung (S. 165), durch die er den geraden Weg seiner Argumentation verlasse. — Was nun insbesondere die Annahme des Falles, daß die Apostel sich gar nicht schriftlich ausgesprochen hätten, anbelangt, so ist darin nicht etwa nur eine abstracte Möglichkeit zu erblicken, sondern Irenäus geht hier von der geschichtlichen Anschauung aus, wornach die Apostel in der mündlichen Verkündigung des Evangeliums ihren eigentlichen Beruf erkannten —

wie sie auch nur dazu einen unmittelbaren Auftrag von dem Herrn empfangen hatten — und erst später auf besondere Veranlassungen hin die Feder ergriffen, was nicht ausschließt, daß sie es übrigens per dei voluntatem thaten (III, c. 1. n. 1)[1]. Er will dem Gedanken Geltung verschaffen, daß das apostolische Lehramt in der Kirche das wesentliche Mittel der Fortpflanzung und Erhaltung der christlichen Wahrheit sei. Der Streitfall sodann, den Irenäus statuirt, bedeutet offenbar nicht einen einzelnen Fall neben mehreren anderen, sondern alle jene Fälle, in welchen man sich selbst oder Andern über die Wahrheit des kirchlichen Glaubens, d. h. seine Uebereinstimmung mit der apostolischen Lehre Rechenschaft geben will: er bedeutet

---

1) Ich möchte hier auf ein Wort unseres Möhler die Aufmerksamkeit lenken, das Lücke (a. a. O. S. 195 A.) mit einer gewissen Befriedigung für sich anführt; es ist dasselbe der frühesten Schrift Möhlers, die Einheit in der Kirche, entnommen, die noch an vielen andern Stellen davon Zeugniß gibt, daß dieser reiche Geist bei Abfassung derselben in seiner Gährungs- und Klärungsperiode begriffen war. Möhler sagt (S. 60): „Ohne die hl. Schrift wäre die christliche Lehre in ihrer Reinheit und Einfalt nicht bewahrt worden, und es ist gewiß ein großer Mangel des Ruhmes vor Gott, wenn man behaupten will, sie sei zufällig, weil sie uns aus rein zufälligen Veranlassungen gefertigt worden zu sein scheint. Welche Vorstellung vom Walten des hl. Geistes in der Kirche! u. s. w." Möhler ist sich offenbar über den Unterschied der zufällig veranlaßten Schreibthätigkeit und der berufsmäßig geübten Lehrthätigkeit der Apostel nicht klar, und hat nicht bedacht, daß dessenungeachtet auch jene eine göttlich gewollte sein kann, wie sie ja überall unbestritten eine von dem göttlichen Geiste geleitete ist. Was aber die Frage betrifft, ob ohne neutestamentlich-kanonische Schriften die christliche Lehre in ihrer Reinheit und Einfalt bewahrt worden wäre, so halten wir sie für ziemlich müßig und eine positive Entscheidung derselben für präsumtuos. Tertullian stellt seinerseits eine der Möhlerschen ganz entgegengesetzte Meinung auf, die wir später gleichfalls anführen werden.

den Beweis der Wahrheit dieses Glaubens. Es ist daher ein arges Mißverständniß oder ein bloßes Sophisma, wenn Lücke (S. 161) der obigen Erklärung Delbrück's mit den Worten entgegentritt: „Wenn Irenäus sagt, in zwei Fällen müsse man auf die mündliche Tradition der Apostel zurückgehen und sich allein (?) daran halten, im Falle es gar keine apostolischen Schriften gäbe, und bei vorkommenden quaestiones modicae: nach welcher logischen Regel folgt daraus, daß man auch außer diesen Fällen sich an die mündliche Tradition so zu halten habe, als wäre die schriftliche gar nicht da oder unnütz?" Der Mangel an Logik ist hier ganz allein auf Seite Lücke's, was nichts Geringeres bedeutet, als daß seine ganze Beweisführung aus Irenäus, welche dahin gerichtet ist, das große und überaus bedeutende Zeugniß dieses Kirchenvaters für das Traditionsprincip umzustoßen, auch formell gänzlich mißlungen ist.

Das Zeugniß des Irenäus für dieses Princip ist aber in dem Angegebenen noch nicht beschlossen. Er weist die Selbstständigkeit (Unabhängigkeit von der Schrift) und Sufficienz des christlichen Unterrichts noch besonders an der Predigt des Heidenapostels nach [1]). Paulus habe, sagt er, von sich behaupten können: „Ich habe mehr gearbeitet als sie Alle." Für die übrigen Apostel sei die christliche Catechesis leichter gewesen, sofern sie Juden das Evangelium verkündigten, die die alttestamentlichen Schriften lasen, „auf Moses und die Propheten hörten." Sie unterstützte die hl. Schrift (d. A. T.), welche der Herr bestätigt und erfüllt hat, indem er sich als denjenigen erwies, den sie voraus verkündigte, wogegen Paulus den

1) Lib. IV. c. 24.

Heiden eine ganz neue, ihnen fremde Doctrin vorzutragen hatte. Der mühsamern Arbeit entspricht die edlere Frucht derselben. Irenäus nennt den Glauben der Heiden, den sie so zu sagen ganz freiwillig, ohne alle Schriftbeweise annahmen, eine fides generosior. Die Paulinische Thätigkeit setzt sich in der Kirche fort; denn hier sind es, wie Irenäus früher bemerkte, viele barbarische Völker, die den christlichen Glauben ohne alle Vermittlung von Schriften, der neutestamentlichen wie alttestamentlichen, annehmen und treu bewahren. Welches ist also der unter allen Umständen nothwendige und zugleich ausreichende Weg der Mittheilung der christlichen Wahrheit? Das lebendige Wort der Kirche ist es, durch das sie die ihr überlieferte apostolische Lehre mittheilt, ohne die Schriften, mit denen dasselbe übrigens in voller und allseitiger Uebereinstimmung bleibt, zur Bedingung und Grundlage des Glaubens und der Erkenntniß zu machen, deren Gebrauch sie aber nicht ausschließt, sondern empfiehlt, übrigens aber von der Regel des Glaubens abhängig macht.

Da die biblischen Ausführungen des Irenäus gegen die gnostischen Lehren im Einzelnen uns hier nicht interessiren können, so wenden wir unsere Aufmerksamkeit nun sogleich demjenigen Passus im 4. Buche (c. 26 ff.) zu, in welchem er auf die Principienfrage zurückkommt und dieselbe durch Besprechung des Verhältnisses des apostolischen Lehramts in der Kirche zu dem häretischen und pseudo-prophetischen zum Abschlusse bringt.

Das kirchliche Magisterium, ausgerüstet mit den Gaben und getragen durch die Wirksamkeit des heil. Geistes, bewahrt die apostolische Ueberlieferung unversehrt und lebendig; ihm steht das wahre Verständniß und die sichere

Auslegung der hl. Schrift zur Seite: diese Wahrheit, die kirchliche Kernlehre über die Glaubensquellen und den Glaubensgrund, spricht Irenäus hier in verschiedenen Wendungen aus. Auf die Vorsteher in der Kirche, sagt er [1]), die ihre Succession von den Aposteln empfangen und mit der bischöflichen Succession das Charisma der Wahrheit erlangt haben, muß man hören, und nicht auf die Häretiker, welche von der Wahrheit abgefallen sind und ein fremdes Feuer zum Altare des Herrn bringen. In der

1) Lib. IV. c. 26. n. 2 (vgl. n. 4): Quapropter eis qui in ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis; qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt; reliquos vero, qui absistunt a principali successione et quocunque loco colligunt, suspectos habere, vel quasi haereticos et malae sententiae etc. Feuardentius bemerkt zu dieser Stelle (p. 382): Successioni vult (Irenaeus) veritatem doctrinae junctam esse etc. Ex his porro et illis quae supra scripsit (lib. III. c. 2. 3. c. 21. n. 2. c. 23. infra etiam lib. IV. c. 26. n. 5. u. c. 27. c. 33. n. 8. c. 36), ex aliisque ejus saeculi et deinceps doctissimis, antiquissimis et sanctissimis pastoribus et scriptoribus manifestum est, legitimam episcoporum successionem Ecclesiae catholicae notam certam esse, qua discernitur ab omnium infidelium, haereticorum et schismaticorum congregationibus: ad hanc ut sacram anchoram veteres confugisse, huic soli promissum spiritum veritatis in aeternum sibi persuasisse, hanc denique ut murum abenaeum universis infidelium machinis et arietibus opposuisse. Hoc telo omnes priorum Gnosticorum copias confudit *Tertullianus* (de praesc. haeret.) Hujusmodi argumento Novatianos coarguit *Cyprianus* (lib. I. ep. 6). In hoc asylum se recepit *Hieronymus* adversus tot Orientis sectas dissectas, ut indicat ipse ep. ad Damas. et dialog. contr. Luciferian. Parmenianum et Donatistas hoc laqueo praefocat *Optatus Milev.* (lib. 2). Istius successionis consideratione, quasi arctissimis vinculis retentum et fortissimis repagulis conservatum se in gremio catholicae Ecclesiae affirmat frequenter *Augustinus* lib. contr. ep. Manich. c. 4. Psalmo contra partem Donati: ep. 163 u. 165. lib. de utilit. cred. c. 17 u. 49. lib. quaest. vet. et nov. Test. qu. 110. lib II. contr. lit. Petil. c. 51.

Kirche, wo die Charismen des Herrn, die er ihren Vorstehern und Lehrern verliehen (1. Cor. 12, 28), niedergelegt sind, bei den Nachfolgern der Apostel muß man die Wahrheit suchen, welche den christlichen Glauben an Einen Gott unversehrt bewahren, die hl. Schriften uns ohne Gefahr des Irrthums auslegen und nicht, wie die Häretiker, Gott lästern, die Patriarchen verunehren und die Propheten verachten [1]). Nachdem er hierauf (c. 27 ff.) als Muster ächt apostolischer Lehre und Schriftauslegung die mündlichen Vorträge eines Schülers von Apostolikern mitgetheilt, fährt er c. 32 also fort: „In solcher Weise lehrte der Apostelschüler auch über die beiden Testamente, indem er zeigt, daß sie von dem Einen Gotte stammen, außer dem es keinen andern gibt, und daß die Lehre derer keine Festigkeit habe, welche behaupten, die gegenwärtige Welt sei durch einen Engel oder eine sonstige Macht oder von einem andern Gotte gemacht. Denn wenn man einmal den Schöpfer aller Dinge fallen lasse und zugebe, daß diese Welt von einem andern oder durch einen andern gemacht sei, so gerathe man in Unzuträglichkeiten und Widersprüche, über die man durch keinerlei weder wahrscheinliche noch gewisse Gründe hinwegkomme. Daher komme es, daß die Gnostiker, welche solche (widersinnige) Lehren einführen,

---

1) L. c. n. 4 u. 5: Tales presbyteros nutrit ecclesia. . . . Ubi igitur charismata domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea quae est ab apostolis ecclesiae successio, et id quod est sanum et irreprobabile conversationis, et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat. Hi enim et eam quae in unum deum, qui omnia fecit, fidem nostram custodiunt, et eam, quae est in filium dei dilectionem adaugent, qui tantas dispositiones propter nos fecit, et scripturas sine periculo nobis exponunt, neque deum blasphemantes, neque patriarchas exhonorantes, neque prophetas contemnentes. Vgl. III. c. 24.

ihre Meinungen über Gott möglichst zu verhüllen suchen, um nicht alsogleich der Unwahrheit überführt zu werden. Wer dagegen (an der Glaubensregel oder) daran festhalte, daß Ein Gott sei, der durch seinen Logos Alles gemacht, der halte ebendamit erstens „das Haupt fest, von welchem aus der ganze Körper (der Lehre, das σωματεῖον τῆς ἀληθείας) durch Bande und Glieder verbunden und unterstützt sich aufbaut [1]) (Col. 2, 19); zweitens werde ihm jede Rede verständlich sein, wenn er auch noch die hl. Schriften fleißig liest bei den Vorstehern der Kirche, welche die apostolische Lehre bewahren, wie früher gezeigt [2]). Ein solcher Schüler (nicht Einer, der sich selbst zum Meister aufwirft und die Lehre der Apostel meistert III, c. 2. n. 1) ist in Wahrheit ein Pneumatiker [3]), nämlich von dem Geiste beseelt, von dem alle göttlichen Offenbarungen von Anfang an ausgingen; ein Solcher richtet Alle und wird selbst von Keinem gerichtet [4]). „Ihm

1) Später braucht Irenäus für denselben Begriff der organischen Lehrsumme den Ausdruck σύστημα.

2) Cap. 32. n. 1: Post deinde et omnis sermo ei constabit, si et scripturas diligenter legerit apud eos qui in ecclesia sunt presbyteri, apud quos est apostolica doctrina, quemadmodum demonstravimus. Die apostolische Lehre und der Inhalt der Schrift sind hier nicht nur sehr bestimmt auseinandergehalten, sondern jene auch als Princip der Erkenntniß des Schriftinhalts bezeichnet.

3) Solches zu sein rühmten sich die Gnostiker im Gegensatze zu den kirchlich Gläubigen III. c. 15. n. 2. 3. c. 16. n. 1. Ob. S. 198.

4) Cap. 33 n. 1: Talis discipulus vere spiritalis recipiens spiritum dei, qui ab initio in universis dispositionibus dei adfuit hominibus, et futura annuntiavit et praesentia ostendit et praeterita enarrat, judicat quidem omnes, ipse autem a nemine judicatur. Den letzten Satz führt Irenäus im Folgenden weitläufig aus. Der kirchliche Pneumatiker richtet die Heiden und Juden; er hat den Prüfstein für die Lehre Marcions und Valentins, der Ebioniten und Doketen und der Montanisten; er richtet auch die Schismatiker. Nr. 1—7.

ist Alles gewiß und sicher; er besitzt den unverstümmelten Glauben an den einen allmächtigen Gott, von dem Alles kommt, den festen Glauben an den Sohn Gottes, Jesus Christus unsern Herrn, und seine Heilsökonomie, kraft welcher der Sohn Gottes Mensch geworden ist, und an den hl. Geist, welcher die Erkenntniß der Wahrheit verleiht und die Heilserweisungen des Vaters und Sohnes unter den Menschen zur Ausführung bringt, wie es der Vater will [1])." Die wahre Gnosis (im Gegensatze zu der häretischen, die eine *γνῶσις ψευδώνυμος* ist) ist die Lehre der Apostel, wie sie uns in der Kirchenlehre unverfälscht bewahrt ist, und eine auf diese gestützte vollständige (d. h. den unverstümmelten Schriftkanon zu Grund legende) Forschung und rechtmäßige Auslegung der hl. Schriften [2]).

---

1) L. c., n. 7: *Πάντα (αὐτῷ) συνέστηκεν· εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα, ἐξ οὗ τὰ πάντα, πίστις ὁλόκληρος· καὶ εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν κύριον ἡμῶν, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ τὰς οἰκονομίας αὐτοῦ, δι' ὧν ἄνθρωπος ἐγένετο ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, πεισμονὴ βεβαία· καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ... τὸ τὰς οἰκονομίας πατρός τε καὶ υἱοῦ σκηνοβατοῦν καθ' ἑκάστην γενεὰν ἐν τοῖς ἀνθρώποις, καθὼς βούλεται ὁ πατήρ.*

2) L. c. n. 8: *Γνῶσις ἀληθὴς ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχή, ταὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου* ... agnitio vera est apostolorum doctrina, et antiquus ecclesiae status in universo mundo et character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi eam, quae in unoquoque loco est, ecclesiam tradiderunt: quae pervenit usque ad nos custoditione sine fictione, scripturarum tractatio plenissima, neque additamentum neque ablationem recipiens; et leetio sine falsatione, et secundum scripturas expositio legitima et diligens et sine periculo et sine blasphemia. Die Stelle ist durch ihre Gedrungenheit schwierig und in der Uebersetzung undeutlich wieder gegeben. Antiquus ecclesiae status in universo mundo, so wie character corporis Christi secundum succ. epp. sind Zwischensätze, die sich als Appositionen zu apostolorum doctrina verhalten. Das *ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα* ist die organisch ge-

Auch hier erscheint die Kirche als die Trägerin und Vermittlerin der apostolischen Wahrheit, als der Leib Christi, dem sein Geist einwohnt. So ist sie die einzig sichere und verläßliche Schriftauslegerin. Dieser Anschauung von der Kirche und ihrem Lehramte begegnen wir bei Irenäus durchweg; mit besonderer Klarheit aber ist sie im dritten Buche Kap. 24 entwickelt. Nach einer kurzen Recapitulation seiner biblischen Ausführungen gegen die Gnostiker kommt Irenäus abermals auf die Tradition zurück; er ver-

---

gliederte Zusammenfassung der apostolischen Predigt in der kirchlichen, von der Einheit Gottes ausgehenden Glaubensregel (symbolum apostolicum), die Irenäus kurz vorher mit der vom Haupte ausgehenden Gliederung unseres Leibes verglichen und im ersten Buche das σωματεῖον τῆς ἀληθείας genannt hat. Lücke (a. a. O. S. 176) will σύστημα durchaus nicht in dem Sinne von Lehrgebäude, Lehrsystem gelten lassen. Aber warum sollte das Wort nicht ebenso in abgeleiteter Bedeutung von Irenäus gebraucht sein, wie er σωματεῖον zugestandenermaßen in uneigentlicher Bedeutung zur Bezeichnung desselben Begriffs gebraucht? Die Erklärung: Kirchenbestand, ist viel zu allgemein und hat nichts für sich, als den Wortlaut der zu wörtlichen lateinischen Uebersetzung. Faßt man das Wort aber in der bestimmten Bedeutung von Kirchenverband, so fällt dieß mit dem folgenden character corporis Christi zusammen und giebt eine unzulässige Tautologie. Der Beisatz ἀρχαῖον u. διὰ παντὸς τοῦ κόσμου betont das Alter der kirchlichen Glaubensregel (ihre Ursprünglichkeit) und die Allgemeinheit derseben im Vergleich mit den jüngern und vereinzelnten gnostischen Systemen (vgl. III. c. 4. n. 1 und 3). Die kirchliche Glaubensregel, das kirchliche Lehrsystem hat seinen äußern Ausdruck und seine sichere Gewähr in der Verbindung aller Kirchen zu einem Ganzen, das von Christus als Haupt ausgeht und in den Aposteln seine feste Gliederung hat, also mit einem Worte in der Apostolicität und Katholicität der Kirche. So erweist sich die Kirche als die wahre, als der Leib Christi, der von seinem Geiste beseelt ist, belebt und geleitet wird. — Unsere Stelle enthält eine kurze Zusammenfassung aller Elemente der Lehre von den Erkenntnißquellen der christlichen Wahrheit, wie sich eine solche in dieser Vollständigkeit nirgends sonst bei Irenäus findet.

weist die Gnostiker auf die allenthalben beständige und sich gleichbleibende kirchliche Predigt, auf den Geist der Wahrheit und des Lebens in der Kirche. Er sagt: Das ist das von Gott der Kirche anvertraute Amt, daß die, welche von ihr den Glauben empfangen und als Glieder sich ihr einverleiben (durch die Taufe), geistig wiedergeboren werden, wie der aus Erde gebildete Adam durch den Hauch (πνεῦμα) Gottes ein geistig belebtes Wesen wurde; sie ist die Vermittlerin der Gemeinschaft Christi durch den hl. Geist. ... In der Kirche, sagt der Apostel (1. Cor. 12, 28), hat Gott Apostel, Propheten und Lehrer gesetzt und alle übrige Wirksamkeit seines Geistes. Dieses Geistes werden alle die nicht theilhaftig, die nicht zur Kirche kommen [1]). Denn wo die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche und alle Gnade; der Geist aber ist die Wahrheit [2]). Die Häretiker dagegen sind der Wahrheit entfremdet und rennen von einem Irrthum in den andern, ohne zu einer festen Ansicht zu kommen; sie wollen mehr Wortweise als Schüler der Wahrheit sein. Denn sie sind nicht auf den einen Felsen (den einen und unwandelbar sich gleichbleibenden kirchlichen Gesammt-Glauben an Gott allmächtigen Vater und an Jesus Christus seinen Sohn u. s. w.), sondern auf Sand gebaut,

1) S. Erst. Art. S. 24.

2) Lib. III. c. 24. n. 1: Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus dei, et ubi Spiritus dei, illic ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas. Quapropter qui non participant eum, neque a mammillis matris nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem, sed effodiunt sibi lacus detritos de fossis terrenis, et de coeno putidam bibunt aquam, effugientes fidem ecclesiae, ne traducantur, rejicientes vero Spiritum, ut non erudiantur.

der aus einer Unzahl von Steinchen besteht [1]) — nämlich den verschiedenen Lehrmeinungen ihrer Sektenhäupter, die alle in der Rolle von Felsenmännern auftreten, von denen aber keiner ein Petrus ist (Matth. 16, 16 ff.).

Ueberschauen wir die in dem Bisherigen vorgetragene Lehre des Irenäus, so sehen wir ihn zunächst von der mehr äußerlichen Vorstellung ausgehen, daß die Apostel das Evangelium mündlich und hierauf auch schriftlich der Kirche überliefert, und in diese, wie in ein reiches Behältniß, Alles niedergelegt haben, was zur Erkenntniß der Wahrheit und zur Participation an dem von Christus ausgegangenen Strome göttlichen Lebens gehört. In der Kirche, und nur in ihr, finden sich die ächten Schriften und deren wahre Auslegung. Daher muß sich Jeder, der die Wahrheit erfahren und des aus dem Glauben entspringenden neuen Lebens theilhaft werden will, an die Kirche wenden, sie hören und Alles mit Eifer suchen, was sie darbietet [2]). Sie ist die Thüre zu dem christlichen Heile und zur Erkenntniß desselben. Das Amt der Apostel hat in der Kirche seine Fortsetzung, die Vorsteher der

---

1) L. c. n. 2. Lücke (a. a. O. S. 169) meint, Irenäus verstehe unter dem Felsen nicht die Glaubensregel, sondern die Kirche, den hl. Geist darin, unter dem Sand aber nicht die Schrift, sondern den eingebildeten speculativen Wahn der Gnostiker. Allerdings ist die Schrift nicht unter arena gemeint im Gegensatze der Glaubensregel als der petra, wie denn Schrift und Glaubensregel von Irenäus nirgends gegensätzlich genommen sind, da sie beide aus einer Quelle stammen und die eine und selbe Wahrheit bezeugen. Sondern dem einen, in sich ungetheilten Glauben der ganzen Kirche stellt er die in sich gespaltenen individuellen Lehrmeinungen der Gnostiker entgegen und bezeichnet diesen Gegensatz treffend in dem Bilde des Felsen und des Sandes.

2) S. auch Twesten, Vorlesungen I. S. 112. A.

Kirche sind die Nachfolger der Apostel. Hiebei bleibt aber Irenäus nicht stehen, sondern geht zu dem innern Grunde fort, worauf diese Stellung der Kirche zu dem Heile in Christus beruht. Es ist dieß der hl. Geist, der in der Kirche, d. h. in ihren dazu geordneten Organen wirksam ist. Der hl. Geist ist auch in jedem Einzelnen wirksam, der zum Glauben und zur Wiedergeburt aus dem Glauben gelangt, aber nicht unmittelbar, sondern durch die Vermittlung der Kirche, seines Organs. Daher verbindet Irenäus beide Sätze: Wo die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche und alle Gnade — und läßt jenen diesem vorgehen, nicht umgekehrt. Die beiden Sätze von einander trennen und einen dem andern wechselweise unterordnen [1]), ist eine Willkür, zu der weder der Satz an

1) Wie es Twesten (Vorlesungen, I. S. 74 u. 112) versucht hat, um durch diese Manipulation den Gegensätzen des Katholicismus und Protestantismus in der Lehre von der Kirche (womit, wie er richtig bemerkt, die meisten, um nicht zu sagen alle übrigen Verschiedenheiten zusammenhängen) eine formell gleiche Berechtigung zu vindiciren, schließlich aber den Standpunkt des letztern als den höhern darzustellen. Er meint, der Katholicismus halte sich mehr an den ersten Satz: wo die Kirche ist, ist der Geist Gottes, und setze die Einheit mit Christus, mit dem Evangelium, der Einheit mit der Kirche nach; wogegen der Protestantismus sich mehr an den zweiten Satz halte: wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche und alle Gnade, indem er die Einheit mit der Kirche durchaus der Einheit mit dem Evangelium unterordne. Es ist dieß die seit Schleiermacher (Dogmatik I. §. 24. S. 145. 2. A.) unter den protestantischen Theologen üblich gewordene Auffassung des confessionellen Gegensatzes, die sehr viel Scheinbares hat. Der Protestantismus macht — nach Schleiermachers Ausdruck — das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältniß zu Christus, der Katholicismus aber umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zu Christus abhängig von seinem Verhältniß zur Kirche; dort ist, wie man es auch ausdrücken

und für sich, noch der Zusammenhang in dem er steht, und am allerwenigsten die ganze Anschauungsweise des Irenäus irgend eine Berechtigung bietet.

---

kann, das Verhältniß des Einzelnen zu Christus ein unmittelbares, hier dagegen tritt die Kirche dazwischen (Neander, Dogmengeschichte, II. 213 u. öfter). Wenn nun Twesten glaubt, es seien beide Auffassungen zuläßig und man könne darüber verschiedener Meinung sein, ob man die Sache mehr so ansehen soll, daß wer Glied der Kirche ist, auch den Geist Gottes empfängt, oder so, daß wer diesen Geist empfängt, dadurch Glied der Kirche wird, wiewohl sich diese Ansichten nicht gleichgültig zu der Idee des Christenthums verhalten und die letztere der ersteren vorzuziehen sei: so müssen wir dieser Behauptung in ihren beiden Theilen widersprechen. Die Idee des Christenthums ist in formeller Beziehung keine andere, als die der Weltreligion, der Sammlung aller Menschen zu einer einzigen Familie, deren Haupt Christus, zu einer Heerde, deren Hirt Christus ist. Die Christen sollen ein Leib und ein Geist sein, wie sie ja auch allzumal zu einer Hoffnung berufen sind Eph. 4, 4. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller: ist das große Symbol des Christenthums. Diese Idee des Christenthums ist aber auf keinem andern Wege realisirbar, als auf dem der Unterordnung des Einzelnen unter die Gemeinschaft und der Vermittlung der ihm bestimmten Güter durch die Organe der Gemeinschaft. Niemand kommt zum Vater als durch mich, spricht der Herr. Wir haben kein unmittelbares Verhältniß zu Gott; Christus, der Mensch gewordene Gott ist unser Mittler, und der Geist Gottes kommt uns nur von Christus und durch ihn, dadurch daß wir Glieder seines Leibes werden, welcher die Kirche ist, deren Fundament Petrus, deren Säulen die Apostel sind, und in der sich das apostolische Lehr- und Verwaltungsamt fortsetzt. Man darf Ziel und Weg, Zweck und Mittel, Inneres und Aeußeres nicht verwechseln. Das innere Verhältniß des Menschen zu Gott, wie es durch die Wirksamkeit des Geistes Gottes begründet wird, ist das Höchste, dem alles unterzuordnen ist; das Verhältniß zur Kirche, die Einheit mit ihr ist nur der Weg zu diesem Ziele. So wenig nun Christus sich über den Vater setzt, wenn er sagt: Niemand kommt zum Vater als durch mich; so wenig setzt sich die Kirche, setzt man das Verhältniß zu ihr, über Christus und das Verhältniß zu ihm, wenn sie sagt und wir ihr nachsagen: Niemand kommt zu Christus als durch

Es ist nun aber auch die Lehre des hl. Irenäus von der Schrift näher ins Auge zu fassen.

die Kirche. Heißt es ja doch gewiß nicht, das Mittel dem Zweck vorsetzen, diesen ihm unterordnen, wenn wir den Zweck durch sein Mittel erreichen wollen. Es handelt sich bei dieser Frage gar nicht darum: „ob man mehr Gewicht auf die äußere Gemeinschaft legt, weil man ohne sie und außer ihr nicht zur Theilnahme an dem Innern gelangen kann, oder auf das Innere, den Geist, weil es ohne ihn keine wahre Theilnahme an der Kirche gibt;" denn es findet zwischen beiden überhaupt keine Vergleichung statt, da sie specifisch verschieden sind. Die sichtbare und die unsichtbare Kirche, die Twesten mit einander vermischt, sind ganz verschiedene Dinge, so verschieden wie Theilnahme an der wahren Kirche und wahre Theilnahme an der Kirche, äußere (leibliche) und innere (geistige) Lebensgemeinschaft mit Christus. Die Theilnahme an der wahren Kirche ist noch keine wahre Theilnahme an der Kirche, aber die Bedingung und das Mittel dazu, d. h. zu der Gemeinschaft der Heiligen in innerer lebendiger Verbindung mit Christus als dem Haupte. Der Weg zu der unsichtbaren Kirche geht durch die sichtbare; diese ist die Thüre, der **introitus ad vitam**, wie Irenäus sagt. Man könnte sagen, die ganze Differenz beruhe auf einer verschiedenen Anschauung derselben Sache. Denn wenn die innere lebendige Gemeinschaft mit Christus und Gott, welche das allseitig anerkannte Ziel und das Wesen des religiösen Verhältnisses ist, als das Frühere und unmittelbar sich Darstellende gefaßt wird, so tritt dieselbe ja sofort auch in die Erscheinung und stellt sich als ein äußeres Verhältniß dar, wogegen man nach der andern Anschauung von der Erscheinung zum Wesen fortgeht: beidemal also hat man, scheint es, die Kirche als sichtbare und unsichtbare, oder die Verbindung mit Christus als äußere und innere, nur in anderer Ordnung. In Wahrheit aber hat man nach jener Anschauung keines von beiden, weil es keine unmittelbar sich darstellende unsichtbare Kirche, keine rein unvermittelte innere Verbindung mit Christus gibt. In der Wirklichkeit gehen daher alle Confessionen von einem äußern Verhältnisse aus, und der Unterschied zwischen Protestantismus und Katholicismus ist nach dieser Seite wesentlich nur dieser, daß der Protestantismus ein auf freie Auslegung der Bibel, mit Ausschluß der äußern Kirche als Organ des hl. Geistes, gestütztes, der Katholicismus aber ein kirchliches Christenthum ist; daß jener von dem Schriftprincip, das die Tradition ausschließt, dieser von dem Traditionsprincip, das die Schrift einschließt,

Zuvörderst verwirft er jede gnostische Trennung des A. und N. Testaments (III. c. 12. n. 12, IV. c. 9); beide stammen von dem einen und selben Gotte (III. c. 9, IV. c. 2. c. 12. c. 32); in beiden redet derselbe göttliche Logos von sich (IV. c. 9. n. 1), indem er sich in dem Gesetz und den Propheten voraus ankündigt, durch seine wirkliche Erscheinung aber diese Verkündigung bewahrheitet und erfüllt (IV. c. 9. n. 3, c. 33. n. 15, c. 34. n. 1 ff. [1]). Wer die hl. Schriften (d. A. T.) aufmerksam liest, sagt Irenäus, wird finden, daß darin von Christus die Rede und die christliche Berufung (zum ewigen Leben durch den Glauben an Christus, d. h. das Evangelium) vorgebildet ist. Christus ist der in dem Acker, d. i. in der Welt (Menschheit) verborgene Schatz; ein Schatz aber, der in den alttestamentlichen Schriften noch verschlossen, weil nur in Typen und Parabeln angezeigt ist, die nicht verstanden werden konnten (von dem menschlichen Geiste), bevor die Vorhersagungen in der Erscheinung (Offenbarung) Christi zur Erfüllung gelangt waren. Denn jede Prophetie ist vor ihrer Erfüllung für den Menschen dunkel und zweideutig (vgl. 2. Petri 1, 20); sobald aber die Zeit gekommen und die Prophezeihung in Erfüllung gegangen ist, dann hat sie auch ihre genaue Erklärung gefunden [2]).

---

beherrscht wird. Die von Schleiermacher beliebte Vergleichung ist daher eine durchaus täuschende und irreleitende, und hat ungefähr denselben Werth wie die gemein übliche des reinen Wortes Gottes und der Menschensatzungen.

1) So auch alle übrigen Väter, z. B. *Clemens Rom.* ep. 1. c. 8. 16. *Clem. Alex.* strom. V. p. 659 seq. 682.

2) Allgemein: die nachfolgende Offenbarung ist der Schlüssel zum vollen und sichern Verständniß der vorausgegangenen, eine Wahrheit, welche die Juden, obwohl sie innerhalb des A. T. selbst Anwendung

Deßhalb, wenn das Gesetz (A. T.) jetzt von den Juden gelesen wird, so sinkt es ihnen zum Mythus herab [1]; denn sie haben die Erklärung alles dessen nicht, was zum Verständniß der menschlichen Erscheinung des Sohnes Gottes gehört. Wenn es dagegen von Christen gelesen wird (die in der Lehre Christi den Schlüssel zur Erkenntniß der göttlichen Offenbarungen im alten Testament besitzen), so ist diesen der im Acker verborgene Schatz aufgedeckt. Solche Lesung der Schrift bereichert unsern Geist und gibt uns die göttliche Weisheit und die Heilsdispositionen Gottes zu erkennen. Christus der Herr ist uns darin vorangegangen, indem er seinen Schülern aus der hl. Schrift zeigte, daß er leiden mußte und so in die Herrlichkeit eingehen, und daß in seinem Namen der ganzen Welt Nachlassung der Sünden angekündigt werde; und wer ihm darin folgt, ist sein vollendeter Schüler und gleicht dem Hausvater, der aus seinem Schatze neues und altes hervorbringt [2].

---

findet, verkannten und daher Jesum nicht als den Christ erkannten. Vgl. ob. S. 188.

1) Weil ihnen für seinen geschichtlichen Kern (für die darin enthaltene fortschreitende Vorbereitung des Evangeliums) die Deutung fehlt, so fällt er ihnen als ein geschichtlicher weg; sie sehen darin nur Einkleidungen von Ideen und kommen auf die allegorischen Deutungen desselben, womit sich bekanntlich besonders das alexandrinische Judenthum vor Christus und zur Zeit Christi befaßt hat. Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum S. 840 n. 199.

2) Lib. IV. c. 26. n. 1. Die Stelle ist in ihrem letzten Theile, den wir deßhalb hier wörtlich anführen, nicht ohne Schwierigkeiten. *Καὶ διὰ τοῦτο ὑπὸ Ἰουδαίων μὲν ἀναγινωσκόμενος ὁ νόμος ἐν τῷ νῦν καιρῷ, μύθῳ ἔοικεν· οὐ γὰρ ἔχουσι τὴν ἐξήγησιν τῶν πάντων, ἥτις ἐστὶν ἡ κατ' ἄνθρωπον παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ· ὑπὸ δὲ Χριστιανῶν ἀναγινωσκόμενος θησαυρός ἐστι κεκρυμμένος μὲν ἐν ἀγρῷ αὐτοῖς δὲ ἀποκεκαλυμμένος*, thesaurus absconsus in agro, cruce vero Christi

Daher ist, fährt Irenäus fort, auf die Presbyter in der Kirche zu hören [1]), nämlich um die apostolische Lehre des Evangeliums zu erfahren, welches den Schlüssel zu dem Verständnisse der hl. Schrift bildet.

Sodann faßt Irenäus die evangelischen und apostolischen Schriften mit den alttestamentlichen in eines zusammen und prädicirt sie in dieser ihrer Vollständigkeit als einen reichen, unerschöpflichen Schatz göttlicher Wahrheit, zu dessen gefahrloser und richtiger Erhebung es aber der Glaubensregel, der apostolischen Tradition in der Kirche bedarf [2]). Die Schriftforschung gilt ihm, wenn sie auf Grund der Glaubensregel betrieben wird, als das Mittel zu tieferer Einsicht und Erkenntniß der göttlichen Wahrheit zu gelangen. An dem wesentlichen Glaubensinhalte (der kirchlichen Glaubensregel) ist unverbrüchlich festzuhalten, aber Diejenigen, die sich einer höhern geistigen Gabe und Bildung erfreuen, mögen in den Sinn der biblischen Gleichnißreden tiefer eindringen und sie mit den Grundlehren des Glaubens in Harmonie bringen, den göttlichen Heilspragma-

revelatus est et explanatus, et ditans sensus (νοῦν) hominum, et ostendens sapientiam dei, et eas, quae sunt erga hominem dispositiones ejus manifestans, et Christi regnum praeformans, et haereditatem sanctae Hierusalem praeevangelizans... Quemadmodum igitur ostendimus, si quis legat scripturas (etenim dominus sic disseruit discipulis post resurrectionem suam a mortuis, ex ipsis scripturis ostendens eis, quoniam oportebat pati Christum, et intrare in gloriam suam, et in nomine ejus remissionem peccatorum praedicari in toto mundo) et erit consumatus discipulus, et similis patrifamilias, qui de thesauro suo profert nova et vetera. Vg. *Clem. Al.* strom. VI. p. 677 seq. Sylb.

1) Oben S. 219.

2) Oben S. 220. 222.

tismus in der Menschheit erforschen, die Langmuth Gottes bei dem Abfall der Engel und Menschen sich erklären; ferner untersuchen, warum der eine und selbe Gott einige Dinge vergänglich, andere unvergänglich, einige himmlisch, andere irdisch geschaffen habe u. s. w. [1]). Wenn Einer aber nicht von Allem die Ursache auffinden kann, so bedenke er, daß er Mensch ist und unendlich tief unter Gott steht (II, c. 25. n. 3), und halte sich stets lieber an das Feste und Erreichbare und meide das Transcendente (ibid. n. 4 u. c. 26. n. 1). Ein gesunder, besonnener, frommer

1) Lib. I. c. 10. n. 3. Vgl. lib. II. c. 28. n. 1 u. 2. Wie die kirchliche Verkündigung, ungeachtet sie in verschiedenen Sprachen geschieht, doch dieselbe Wahrheit mittheilt und die apostolische Tradition nicht verändert, so lassen auch die verschiedenen Bildungsstufen der kirchlichen Vorsteher die Wahrheit des Glaubens unangetastet. Der gelehrte Vorsteher wird der Wahrheit nichts beifügen — denn keiner ist über den Meister — und der weniger gelehrte ihr keinen Abtrag thun, sondern jener wird nur besser über sie zu reden wissen, eine tiefere und umfassendere Einsicht in ihren Inhalt und Zusammenhang besonders durch Forschung in der Schrift sich verschaffen (lib. I. c. 10 n. 2). Münscher, Handbuch der Dogmengeschichte, (I. S. 228) faßt die an die Glaubensregel sich anschließenden Fragen nicht ganz in dem rechten Lichte auf, wenn er meint, es seien das ebensoviele Gegenstände und Punkte, über welche es jedem Lehrer freistand, unbeschadet seiner Rechtgläubigkeit, die nur ein Festhalten an den in der allgemeinen Kirchenlehre enthaltenen ausdrücklichen Bestimmungen gebot, „sich Vorstellungen nach bester Einsicht zu bilden." Irenäus will allerdings ein Gebiet wissenschaftlicher Forschung neben dem des kirchlichen Glaubens auszeichnen und zu diesem Behufe macht er mehrere Fragen namhaft, über die die kirchliche Lehre nichts ausdrücklich entscheidet. Aber wie er die Forschung über diese Fragen ausdrücklich auf die hl. Schrift begründet wissen will (ὅσα τε κεῖται ἐν ταῖς γραφαῖς ἀναπτύσσειν), so fordert er auch, daß das Erforschte den Grundlehren des Glaubens harmonisch sich verbinde (οἰκειοῦν τῇ τῆς πίστεως ὑποθέσει; vgl. I. 9. n. 4. ob. S. 200) Er läßt daher auch eine objective kirchliche Entwicklung der Glaubenslehren zu, wogegen diese nach Münschers Vorstellung eine äußerlich abgegräntze Summe von Wahrheiten bleiben müßten.

und wahrheitsliebender Sinn wird mit Vorliebe sich auf das richten, zu dessen Erkenntniß er die Fähigkeiten und den Beruf von Gott erhalten hat. Das sind aber die Dinge, die klar, deutlich, ohne Zweideutigkeit und buchstäblich in den hl. Schriften vorgetragen sind: nämlich daß ein Gott ist, der Alles durch sein Wort gemacht hat. Auf solchem Grunde ist weiter zu bauen, nicht aber darf man sich, wie die Gnostiker, mit Hintansetzung der offenbaren Wahrheit auf die dunkeln und vieldeutigen Stellen der Schrift werfen und aus ihnen nach eigenen Einfällen ein theologisches Gebäude zusammensetzen (c. 27. n. 1—3; vgl. I, c. 8. n. 1). Bleibt uns aber auch so gar Vieles in der Schrift geheimnißvoll, so müssen wir Fragen, die wir nicht zu lösen vermögen, Gott anheimstellen, und nicht eine andere Wahrheit aussinnen, wie die Gnostiker, die ihre Zuflucht zu der Annahme eines andern Gottes nehmen; und insbesondere anerkennen, daß die hl. Schriften zwar vollkommen sind, weil von dem Worte und Geiste Gottes eingegeben, wir dagegen unvollkommen — die letzten Sprößlinge des Wortes und Geistes Gottes — und folglich der Erkenntniß seiner Geheimnisse ermangeln[1]. Allerdings tadelt Irenäus die

1) Cap. 28. n. 2: Si autem omnium, quae in scripturis requiruntur, absolutiones non possumus invenire, alterum tamen deum praeter eum qui est non requiramus. Impietas enim haec maxima est. Cedere autem haec talia debemus deo qui nos fecit, rectissime scientes, quia *scripturae quidem perfectae* sunt, quippe a Verbo dei et Spiritu ejus dictatae, nos autem secundum quod minores sumus et novissimi a Verbo dei et Spiritu ejus, secundum hoc et *scientia mysteriorum ejus indigemus*. Die Perspicuität der hl. Schrift kennt somit Irenäus nicht, und zwar so wenig eine natürliche als eine übernatürliche; wohl aber behauptet er die Nothwendigkeit einer göttlichen Beihülfe zum Verständnisse der Schrift und findet sie in dem

Auslegungsweise der hl. Schrift von Seiten der Gnostiker als gefährlich und unvernünftig und als ein Bauen auf Sand, statt auf den Felsen [1]). Aber was versteht er unter diesem Felsen? Etwa den hermeneutischen Grundsatz, von den klaren Stellen der hl. Schrift auszugehen und die dunkeln darnach zu erklären [2])? Nein!

---

mit den Geistesgaben ausgerüsteten kirchlichen Lehramte. Feuardentius bemerkt zu uns. St.: Sacra scripta, ut a Verbo dei et Spiritu ejus profecta, omnibus numeris perfecta esse, ideoque magna religione ipsis adhaerendum rectissime asserit; sed nec minus pie evincit, ea tantis mysteriis abundare, ut ad eorum intelligentiam revelatione opus sit, cum tanta sit animi nostri caligo, ut ad ea quae ante pedes sunt, crebro caecutiamus, sicut exemplis propositis confirmat. Errant igitur toto coelo, qui sacras literas adeo claras, apertas et omnibus pervias clamitant, ut quibusvis liceat illotis pedibus et manibus ad eas tractandas accedere.

1) Cap. 27. n. 3: Quia autem parabolae possunt multas recipere absolutiones, ex ipsis de inquisitione dei affirmare, relinquentes quod certum et indubitatum et verum est, valde praecipitantium se in periculum et irrationabilium esse, quis amantium veritatem non confitebitur? Et numquid hoc est non in petra firma et valida et in aperto posita aedificare suam domum, sed in incertum effusae arenae? Unde et facilis est eversio hujusmodi aedificationis.

2) Wie Lücke und Neander annehmen möchten, und woraus der letztere folgert, „daß nach der Lehre des Irenäus die hl. Schrift aus sich selbst erklärt werden soll durch Vergleichung ihrer Stellen unter einander, und daß er sie für die vollständige und normale Erkenntnißquelle der christlichen Lehre hält.“ Was Delbrück (Melanchthon S. 186) aus Anlaß der offenbar willkührlichen Deutung der Stelle des Irenäus III, 4. 1 (ob. S. 213) gegen Walch sagt, möchte hier noch vielmehr am Orte sein: „Was sollen wir hievon denken? dem Verdachte absichtlicher Wortverdrehung Raum geben? Das sei ferne; lieber wollen wir uns diesen Fall merken, als ein merkwürdiges Beispiel von der Gewalt, womit ein lang genährtes Vorurtheil selbst vorzügliche Menschen in einem Grade beherrschen kann, daß ein armes Schriftwort, wie vernehmlich es auch spreche, nichts dagegen vermag.“

die Glaubensregel versteht er darunter, und darüber tadelt er die Gnostiker, daß sie, statt mit der apostolisch-kirchlichen Lehrüberlieferung zur Schrift heranzukommen, ihre fremde, in sich gespaltene Weisheitslehre in die hl. Schrift hineintragen [1]). Aber auch wenn Irenäus an dieser Stelle lediglich die klar und unzweideutig in der Schrift vorliegende Lehre von dem Einen Gotte und Weltschöpfer als die unerschütterliche Grundlehre, als die Wahrheit, nach welcher die Auslegung der Schrift in allen ihren Theilen zu reguliren oder zu normiren sei, bezeichnen wollte, so sind wir darum noch nicht im Entferntesten berechtigt, dieß in einem solchen Sinne zu verstehen, wodurch alles Dasjenige umgestoßen würde, was er über die Tradition als Glaubensregel und Norm der Schriftauslegung so oft und so nachdrücklich geltend macht; sondern die Aufgabe des nach allen Seiten hin gerechten Auslegers der Schrift des hl. Irenäus wird darin bestehen, den Zusammenhang der beiden scheinbar sich entgegenstehenden Aufstellungen aufzusuchen. Dieser Zusammenhang liegt ganz nahe. Was Irenäus den Gnostikern hauptsächlich vorwirft, ist dieses, daß sie, statt von dem in der Kirche übereinstimmend und unwandelbar festgehaltenen, von den Aposteln unmittelbar überlieferten Glauben der Christen, vielmehr von einer der

1) Denn so fährt Irenäus in der obigen Rede fort: **Habentes itaque regulam ipsam veritatem et in aperto positum de deo testimonium, non debemus per quaestionum declinantes in alias atque alias absolutiones (constr: per absolutiones quaestionum, quae [absolutiones] declinant in alias atque alias quaestiones) ejicere firmam et veram de deo sententiam ... nunquam autem excidere ab ea suasione, qua manifestissime praedicatur, quia (ὅτι) hic solus vere sit deus et pater, qui et hunc mundum fecit et hominem plasmavit etc.** Vgl. ob. S. 233.

Offenbarung fremdartigen menschlichen Weisheitslehre ausgehen und diese zur Grundlage (ὑπόθεσις) ihrer Schrifterklärung machen. Wer so von der Tradition abweicht,* kann nicht in Uebereinstimmung mit der Schrift sein, weil beide aus einer Quelle stammen und durchgängig mit einander harmoniren. Ihre Abweichung von der Tradition hat daher zur nothwendigen Folge, daß sie die Schrift willkürlich und gewaltsam auslegen und, statt dem Kanon aller wahren Schriftauslegung zu folgen, nämlich die dunkleren Stellen nach den deutlicheren zu erklären, den entgegengesetzten Weg einschlagen, zunächst die dunkeln Stellen, die wegen ihrer Dunkelheit und Zweideutigkeit verschiedene Auslegungen zulassen, heranziehen und in sie ihre Grundlehre hineintragen, um hierauf auch die deutlichern, scheinbar unter der Auctorität der Schrift selbst, ihren Anschauungen anzubequemen. Wer dagegen von dem Glauben der Kirche ausgeht, braucht der Schrift keine Gewalt anzuthun, sondern kommt auf dem Wege der wahren Schriftauslegung völlig zum Ziele; er findet seinen Glauben in den klarsten und unzweideutigsten Stellen der Schrift auch am unumwundensten und unzweideutigsten bezeugt. Irenäus will also nicht sagen; die Gnostiker verstoßen gegen die Wahrheit, den Glauben der Kirche, weil sie schlechte Hermeneutiker sind und die Schrift verkehrt auslegen, sondern umgekehrt, sie sind schlechte Hermeneutiker und mißhandeln die Schrift, weil sie der Glaubensregel entgegentreten und an deren Stelle ihre ὑπόθεσις βιβλική setzen.

Wenn man sagt (Lücke, Neander u. A.), die Glaubensregel enthalte nichts Anderes, als die wesentliche Lehrsumme der Schrift (d. N. T.), so ist dieß freilich wahr,

denn sie ist der wesentliche Inhalt der mündlichen Verkündigung der Apostel, welcher, nur nicht in solcher Concentration, auch in den Schriften der Apostel niedergelegt ist. Aber damit ist die obschwebende Frage nicht entschieden, und am allerwenigsten zu Gunsten des Schriftprincips entschieden. Die Frage ist: ob Irenäus unter der Glaubensregel etwas unmittelbar und unabhängig von diesen Schriften in der Kirche Vorhandenes, durch Ueberlieferung ihr Zugekommenes, oder aber nichts Anderes als den wesentlichen Inhalt der Schrift verstehe; und ferner: ob er die Schrift als selbstständiges, von der kirchlichen Ueberlieferung und Lehrauctorität unabhängiges Erkenntnißmittel, oder aber als eine Quelle der Wahrheit betrachte, die nur Demjenigen rein und lauter fließt, der mit der Glaubensregel in der Hand aus ihr schöpft; kurz: ob er die Schriftauslegung freigebe, oder sie von der Glaubensregel und der Lehrauctorität der Kirche abhängig mache? Ueber diese Fragen spricht sich Irenäus auf eine so bestimmte und unzweideutige Weise aus, daß ein Zweifel über seine Ansicht gar nicht Platz greifen kann. Er beantwortet sie im Sinne des Traditionsprincips.

Völlig dieselben Grundsätze spricht Tertullian aus. Er ist beredter und dialectisch gewandter als Irenäus, aber dieser übertrifft ihn an Tiefe und Innigkeit des christlichen Geistes; die Auffassung und Behandlung der Frage ist bei Tertullian mehr eine juridische, was sich schon durch die Ueberschrift des Buches, in dem er sie eigens erörtert, zu erkennen gibt: de *praescriptione* haereticorum. Tertullian wendet sich hier als Vertreter der katholischen Glaubensgemeinschaft gegen die Sectirer, die Häretiker. Dieser ihr Name beweist schon, daß sie den Weg der Wahrheit

verlassen und sie gefälscht haben [1]); es ist der subjective Geist, der sie leitet, nur das auszuwählen, was ihnen gerade zusagt. Wir dagegen gestatten uns nicht, nach eigenem Gutdünken mit der christlichen Wahrheit zu verfahren; unsere Lehrer sind die Apostel, wie deren Lehrer Christus ist [2]). Die Mutter der Häresien ist die vielgestaltige Philosophie, mit der das Christenthum nichts gemein hat. Wir bedürfen, nachdem uns durch Christus — die höchste Autorität — die Wahrheit kund gethan ist, nicht erst des Suchens nach ihr; uns genügt das Evangelium, das wir glauben; wir wollen nur glauben und nichts als glauben, der Glaube ist unser Erkenntnißprincip [3]). Tertullian spricht sich gegen die Schriftforschung aus, nicht überhaupt und schlechthin, sondern nur gegen die häretische Schriftforschung und gegen das Schriftprincip. Zu dem Zwecke, die christlichen Wahrheiten ausfindig zu machen, läßt er sie nicht zu, wohl aber zu dem Ende, um Christus als die Quelle aller Wahrheit zu finden; ist er gefunden, so tritt der einfache Glaube an sein Wort und seine Lehre an die Stelle der Untersuchung [4]). Der Zweifel,

1) Cap. 6: Quarum opera sunt adulterae doctrinae, haereses dictae graeca voce, ex interpretatione *electionis*, qua quis sive ad instituendas sive ad suscipiendas eas utitur.

2) Ibid. Die Stelle ist angeführt im Erst. Art. S. 19.

3) C. 7: Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat (Sap. Salom. 1, 1): dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui stoicum et platonicum et dialecticum (aristotelicum) Christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus.

4) C. 8; Venio itaque ad illum articulum, quem et nostri

wo das, was Christus gelehrt und geordnet, zu finden sei, werde sich leicht lösen; es werde sich zeigen, daß die Wahrheit bei uns, nicht bei den Häretikern bewahrt ist [1]? Tertullian will die Untersuchung nicht ausgeschlossen, sondern nur beschränkt wissen auf den rechten Gegenstand, was, die rechte Zeit, wann, und die Gränzen bis wie weit, untersucht werden soll. Es ist zu untersuchen was Christus gelehrt und geordnet, wenn man es noch nicht gefunden, und so lange, bis man es gefunden [2]. Aber wo soll man suchen? Bei den Häretikern sicher nicht, die durchaus außer der Wahrheit und im Gegensatze zu ihr stehen und mit denen wir in keine Verbindung treten sollen [3]. Bei ihnen könne Niemand sich instruiren, wo nichts als Destruction, oder Licht erlangen, wo nichts als Finsterniß. Suchen wir also in unserm Eigenthum, bei den

---

praetendunt ad ineundam curiositatem et haeretici inculcant ad importandam scrupulositatem. Scriptum est, inquiunt, quaerite et invenietis (Matth. 7, 7). Allein dieß habe der Herr damals ausgesprochen, da selbst ein Petrus und Johannes noch nicht gewiß waren, ob er Christus sei. Namentlich die Juden habe er auf die Schriftforschung verwiesen (Joh. 5, 39), damit sie zu der Erkenntniß kämen, daß Er Der sei, von dem Moses und die Propheten geschrieben. Cap. 9: quaerendum est, donec invenias, et credendum, ubi inveneris, et nihil amplius nisi custodiendum, quod credidisti, dum hoc insuper credas, aliud non esse credendum, ideoque nec requirendum, cum id inveneris et credideris quod ab eo institutum est, qui non aliud tibi mandat inquirendum, quam quod instituit.

1) C. 9. (Fortsetzung der vorigen Stelle): De hoc quidem si quis dubitat, constabit *penes nos esse id quod a Christo institutum est.*

2) C. 10.

3) C. 12: Nobis etsi quaerendum est adhuc et semper, ubi tamen quaeri oportet? Apud haereticos, ubi omnia extranea et adversaria nostrae veritati, ad quos vetamur accedere?

Unsrigen und nur das, was der Glaubensregel unbeschadet Gegenstand der Untersuchung werden kann [1]).

Um gleich von vornherein auszusprechen, was als die Wahrheit unwandelbar fest zu halten ist, gibt Tertullian den Inhalt der Glaubensregel an [2]). Diese Regel ist, wie gezeigt werden soll, von Christus selbst eingeführt und kommt bei uns nicht in Frage; nur die Häretiker ziehen sie in Frage, was häretisch ist [3]). Möge die Forschung innerhalb ihren Gränzen immerhin eintreten, um etwa Zweideutiges und Dunkles ins Licht zu setzen; die Hauptsache bleibt der Glaube; dein Glaube, spricht der Herr, hat dir geholfen, nicht die Schriftforschung; und was wir glauben sollen, sagt die Glaubensregel [4]). „Nichts gegen die Glaubensregel wissen, heißt alles wissen."

Alles Bisherige will Tertullian nur einleitungsweise gesagt haben, um nun auf die Sache selbst zu kommen. „Die Häretiker provociren auf die hl. Schriften und durch

---

1) Ibid: Quaeramus ergo in nostro et a nostris et de nostro, idque duntaxat quod salva regula fidei potest in quaestionem devenire.

2) Cap. 13: S. Einleitung in die Dogmatik S. 157.

3) Ibid. Haec regula a Christo, ut probabitur, instituta nullas habet apud nos quaestiones, nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt.

4) Cap. 14: Fides in regula posita est . . . exercitatio autem (scripturarum) in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio. Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti. Man sieht, Tertullian geht bis an die Gränze des Zulässigen. In seinem Eifer für die Reinheit des Glaubens, der durch die gnostischen Häresien so gräulich entstellt worden war, tritt er fast feindlich gegen die Schriftforschung, die Quelle des Uebels, auf. Aber er verwirft doch nur die „freie" Schriftforschung, welche die Glaubensregel nicht zur Voraussetzung und Richtschnur nimmt. — Irenäus drückt sich niemals so schroff aus, wiewohl er dieselbe Sache gegen die gleichen Feinde vertheidigt und wesentlich denselben Grundsätzen huldigt.

diese ihre Kühnheit bringen sie sogleich Einige aus dem Gleichgewicht. Läßt man sich aber erst mit ihnen auf die Untersuchung und Entscheidung der Frage (welches die wahre Lehre Christi sei, die ihrige oder die unsrige) auf Grund der Schrift ein, so ermüden sie die Starken, die Schwachen fangen sie und die Mittlern entlassen sie mit allerlei Scrupeln" [1]). Diese Stellung, die sie zur Sache nehmen, müsse man ihnen abschneiden, auf diesen Weg, der doch zu keiner Entscheidung führe, sich nicht mit ihnen begeben; man habe überhaupt nicht, und sie am wenigsten das Recht, die Entscheidung über den Glauben auf die Schrift zu stellen [2]). „Die Häretiker nehmen ja einige Schriften gar nicht an, und die sie annehmen, verfälschen sie durch Zusätze und Weglassungen, und die ächten Texte verdrehen sie durch verschiedenartige Auslegungen" [3]). „Nicht auf die Schriften ist zu provociren, nicht auf sie die Entscheidung des Streites auszusetzen, wo kein Erfolg zu hoffen oder derselbe doch ungewiß ist [4]). Denn wenn die

1) Cap. 15.

2) Ibid: Hunc igitur potissimum gradum obstruimus, non admittendi eos ad ullam de scripturis disputationem. Vgl. c. 37.

3) Cap. 17.

4) Cap. 19: Ergo non ad scripturas provocandum est, nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut parum certa. Wir brauchen wohl kaum zu bemerken, daß Tertullian nicht sagen will, die Schrift, objective genommen, lasse den Streit unentschieden und es hätten von ihr aus die Häretiker ebenso gut Recht als die Katholiken; denn objective genommen harmonirt sie nothwendig mit der apostolischen Ueberlieferung und disharmonirt mit den von außen hereingebrachten subjectiven Lehren der Häretiker, deren Gegensatz zur Tradition zugestanden ist. Vielmehr spricht er sich gegen das Schriftprincip aus, daß die Schrift einzige und höchste Erkenntnißquelle der Wahrheit und supremus judex controversiae sein soll, weil auf diesem Standpunkte ein Jeder seine Auslegung gegen

die Natur eines Schriftkampfes es auch nicht mit sich brächte, daß beide Theile sich die Wage halten können, so müßte man schon der natürlichen Ordnung wegen die Frage in den Vordergrund stellen, wem der Glaube selbst eigen, wem die Schriften gehören, von wem (Christo), durch wen (die Apostel), wann und welchen der Unterricht (die Lehre) übergeben sei, durch welchen man Christ wird [1]). *Ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum.*

Diese Grundfrage beantwortet Tertullian, wie man sie in der katholischen Theologie immer beantwortet hat [2]), indem er auf den Lehrberuf der Apostel und die Fortsetzung desselben in dem kirchlichen Lehramte hinweist. „Christus der Herr verkündigte, so lange er auf Erden weilte, die Wahrheit dem Volke öffentlich und Einigen besonders, aus denen er die zwölf Vorzüglichsten an sich heranzog und sie zu Lehrern der Völker bestimmte. Als er daher im Begriffe war zu seinem Vater heimzugehen, hieß er sie hingehen

---

jede andere formell mit gleichem Rechte behauptet und somit, bei der Voreingenommenheit und Hartnäckigkeit der Häretiker, eine Entscheidung nicht zu hoffen ist. Vgl. Erst. Art. S. 41. Die folgende Stelle läßt über den Sinn Tertullians keinen Zweifel.

1) Cap. 19. Tertullian verwirft also den selbständigen freien Schriftgebrauch; er knüpft die Schrifterklärung an den kirchlichen Unterricht und macht sie davon, d. h. von der kirchlichen Tradition abhängig. — Ueber die christlichen Traditionen vgl. de coron. c. 2 — 4 und unt. — Lücke (Sendschreiben, S. 177. A.) kann sich in das Wort disciplina nicht finden und spricht sich gegen die allerdings ungenaue Uebersetzung: Satzung, aus; es heiße immer Zucht, Lebensweise, Schule u. dgl. Offenbar hat es aber hier seine erste und eigentliche Bedeutung: Unterricht, Lehre.

2) Erst. Art. S. 7 ff.

und die Völker lehren und taufen auf den Namen des Vaters Sohnes und hl. Geistes. Kaum nur hatten die Apostel (missi), so genannt von dieser ihrer Sendung, die Kraft des ihnen verheißenen Geistes zu ihrer sittlichen und geistigen Ausrüstung erlangt, so bezeugten sie zuerst in Judäa den Glauben an Jesus Christus und stifteten Kirchen, hierauf giengen sie in alle Welt aus, verkündigten die Lehre desselben Glaubens allen Völkern und stifteten in jeder Stadt Kirchen; von diesen (unmittelbar apostolischen) Kirchen empfingen die übrigen Kirchen den Samen des Glaubens und der Lehre, daher sie als Sprößlinge der apostolischen Kirchen gleichfalls als apostolische zu achten und so alle zusammen die eine apostolische Kirche sind [1]), welchen dasselbe sacramentum fidei tradirt ist und von ihnen wiederum tradirt wird".

Dahin also geht das Argument, durch welches die Häresie schon zum voraus und in formellster Weise ihres Anspruchs auf den christlichen Namen und die christliche Wahrheit verlustig erklärt wird [2]): „wenn Christus der Herr die Apostel zur Verkündigung des Evangeliums aussandte, so sind keine andern Verkündiger der Wahrheit anzuerkennen, weil er nur ihnen, nicht aber andern die Wahrheit geoffenbart

1) Cap. 20: Ac per hoc et ipsae apostolicae deputabuntur (deputantur) ut suboles apostolicarum ecclesiarum. Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes probant unitate communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae jura non alia ratio regit, quam ejusdem sacramenti una traditio.

2) Dieß sagt Tertullian in der römischen Rechtssprache mit den wenigen Worten cap. 21: Hinc igitur dirigimus *praescriptionem*.

hat. Was aber die Apostel verkündigt, d. i. was Christus ihnen geoffenbart, auch hierüber führe ich denselben formellen Beweis und sage, daß dieß nicht anders entschieden werden könne und dürfe, als durch das Zeugniß der Kirchen, welche die Apostel selbst gestiftet und denen sie die Wahrheit mitgetheilt, sowohl durch das lebendige Wort als hernach durch Briefe" [1]). „Wenn dem so ist, so folgt, daß die Lehre, welche mit den apostolischen Mutter- und den andern Urkirchen (ecclesiis apostolicis *matricibus* et *originalibus*) in Bezug auf den Glauben übereinstimmt, wahr sei, d. h. das enthalte, was die Kirchen von den Aposteln, die Apostel von Christus, Christus vom Vater empfangen hat, jede andere Lehre aber unwahr, welche gegen die Wahrheit der Kirchen, der Apostel Christi und Gottes etwas aufstellt." „Es bleibt somit nur noch zu zeigen übrig, ob diese unsre gegenwärtige Lehre, deren Regel (wesentlichen Inbegriff) wir oben angegeben haben, von den Aposteln her überliefert sei, woraus dann von selbst folgt, daß die übrigen (Lehren der Häretiker) aus der Lüge entsprungen sind."

Wir stehen in Gemeinschaft mit den apostolischen Kirchen, das ist das Zeugniß der Wahrheit, das keine andere Lehre aufweisen kann [2]). Damit ist der Beweis gegen die Häresie fix und fertig. Hören wir aber noch, was die Häretiker ihrerseits einzuwenden pflegen. „Die Apostel, sagen sie, seien nicht im Vollbesitz der Wahr-

1) Cap. 21: Quid autem praedicaverint, idest quid illis Christus revelaverit, et hic praescribam non aliter probari debere, nisi per easdem ecclesias quas ipsi apostoli condiderunt, ipsi eis praedicando tam viva, quod ajunt, voce quam per epistolas postea.

2) L. c. Communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulla doctrina diversa. Hoc est testimonium veritatis.

heit gewesen, oder hätten sie nicht allen vollständig und lauter mitgetheilt. In beiden Fällen fällt der Tadel zuletzt auf Christus, der entweder nicht hinlänglich unterrichtete, oder wenig aufrichtige Apostel ausgesandt haben müßte" [1]. (Folgt nun eine beredte Widerlegung beider Einwürfe.) „Oder die Apostel haben zwar simpliciter et plene die Wahrheit verkündigt, die Kirchen aber sie anders aufgefaßt, als die Apostel sie verkündigten" [2]? Die Häretiker berufen sich auf die Gemeinden, die von den Aposteln getadelt werden, wie die Galatischen und die zu Corinth. Nun, wenn sie wissen, daß die Gemeinden zurechtgewiesen sind, so mögen sie auch glauben, daß sie gebessert sind. Aber auch an jene Gemeinden mögen sie sich erinnern, über deren Glauben, Wissen und Wandel der Apostel sich freut und Gott dankt (Röm. 1, 8), und die heute mit den getadelten die Gerechtsame ihrer apostolischen Einsetzung, d. h. die apostolische Wahrheit theilen. „So müßten denn alle geirrt haben und der Apostel in Täuschung befangen gewesen sein, als er ihnen ein gutes Zeugniß ausstellte; es müßte der hl. Geist auch nicht eine in die Wahrheit eingeführt haben, der doch von Christus zu diesem Ende gesandt, vom Vater erbeten worden, damit er sie die Wahrheit lehre! So müßte der von Gott bestellte Verwalter, der Stellvertreter Christi, seines Amtes vergessen haben, indem er zuließ, daß die Kirchen, was er durch die Apostel verkündigte, anders auffaßten, anders glaubten! Ist es wahrscheinlich, daß so viele und so bedeutende Kirchen in einen Irrthum sich verirrt haben? Die Einheit im Glauben weist auf Ueberlieferung, nicht auf Irrung. Es müßten

1) Cap. 22.
2) Cap. 27.

also die geirrt haben, von welchen die Ueberlieferung ausging" [1]).

Die Wahrheit hat nicht erst auf Mancion und Valentin warten müssen, sie wurde verkündigt, lange bevor es diese Häresien gab [2]). In Summa, sagt Tertullian anderswo [3]): si constat id verius quod prius, id prius quod et ab initio, id ab initio quod ab apostolis, pariter utique constabit, id esse ab apostolis traditum, quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum. So beweist Tertullian, indem er auf den gegenwärtigen Besitz der Kirchen, die ihren Ursprung durch ununterbrochene Succession ihrer Bischöfe auf die Apostel zurückleiten, hinweist, d. h. aus der kirchlichen Tradition nicht bloß die Wahrheit ihrer Lehre, sondern auch die Aechtheit und Integrität ihrer hl. Schriften [4]). Daß das Ursprüngliche das Wahre, die

1) Cap. 28.

2) Cap. 29. 30.

3) Adv. Marc. IV, 5. vgl. V, 19.

4) Ibid. Videamus quod lac a Paulo Corinthii hauserint, ad quam regulam Galatae sint recorrecti, quid *legant* Philippenses, Thessalonicenses, Ephesii, quid etiam Romani de proximo sonent, quibus evangelium Petrus et Paulus sanguine suo signatum reliquerunt. Habemus et Joannis alumnas ecclesias. Nam etsi apocalypsin ejus Marcion respuit, *ordo tamen episcoporum ad originem recensus* in Joannem stabit auctorem. *Sic et ceterarum generositas recognoscitur.* Dico itaque apud illas, nec solas jam apostolicas, sed apud universas quae illis de societate sacramenti confoederantur, id *evangelium Lucae* ab initio editionis suae stare quod cum maxime tuemur, Marcionis vero plerisque nec notum, nullis autem notum ut non eadem damnatum. . . . Eadem auctoritas ecclesiarum apostolicarum ceteris quoque patrocinabitur evangeliis, quae proinde per illas et secundum illas habemus, Joannis dico et Matthaei, licet et Marcus quod edidit Petri affirmetur cujus interpres Marcus. . . Itaque et de his Marcion flagitandus, quod amissis eis Lucae potius institerit, quasi non et haec apud ecclesias a primordio fuerint,

Ursprünglichkeit das Merkmal der Wahrheit einer Lehre (weil der Beweis ihrer Uebereinstimmung und Einheit mit der apostolischen Predigt) sei, die Häresie aber sich als unwahr durch ihre Posteriorität verrathe, das gehe auch aus der Parabel vom Säemann hervor (Matth. 13, 37 ff.); denn zuerst säete der Herr den guten Samen aus und hintendrein kam der Teufel und säete Unkraut [1]). Wenn aber einige bis in das apostolische Zeitalter sich zurückleiten, so können sie sich doch nicht von den Aposteln herleiten [2]). „Möge es ihnen doch gefallen, die Anfänge ihrer Kirchen aufzudecken, die Reihe ihrer Bischöfe als eine von Anfang an ununterbrochen fortlaufende in der Art nachweisen, daß der erste Bischof einen Apostel oder Apostoliker zu seinem Vorgänger und Einsetzer gehabt habe. Denn auf diese Weise führen die apostolischen Kirchen ihre Geburts-Register. So führt die Kirche von Smyrna den Polycarpus als von Johannes eingesetzt, die römische Kirche den Clemens als von Petrus ordinirt auf. In gleicher Weise bezeichnen auch die übrigen Kirchen die Namen Derer, welche von den Aposteln als Bischöfe aufgestellt die Uebermittler der apostolischen Lehre bei ihnen geworden waren. Aber auch wenn sie so etwas ihrerseits erdichten wollten, es könnte sie nichts helfen. Denn die Vergleichung ihrer Lehre

---

quemadmodum et Lucae. In Betreff der Beglaubigung des Marcionitischen Evangeliums hatte Tertullian zwischenein bemerkt: Habet plane et illud ecclesias, sed suas, tam posteras quam adulteras, quarum si censum requiras, facilius apostaticum invenias quam apostolicum, Marcione scilicet conditore, vel aliquo de Marcionis examine. Faciunt favos et vespae, faciunt ecclesias et Marcionitae.

1) Cap. 31: Sed ab excessu revertar ad principalitatem veritatis et posteritatem mendacitatis disputandam etc.

2) Vgl. adv. Marc. I, 21.

mit der apostolischen würde den Gegensatz an den Tag bringen und den Beweis liefern, daß sie weder von einem Apostel noch von einem Apostoliker herrühre. Denn gleichwie die Apostel unter einander übereinstimmten, so auch die Apostoliker mit den Aposteln" [1]). „Gehe die apostolischen Kirchen durch, in denen noch die Stühle der Apostel die Oberstelle einnehmen [2]): hier hast du Corinth, Philippi, Thessalonich, Ephesus. **Si autem Italiae adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est; ista quam felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt etc.** Laßt uns sehen, was sie (die römische Kirche) gelernt (von den Aposteln), was sie gelehrt und was sie auch mit den africanischen Kirchen gemein hat [3]). Sie kennt Einen Gott, den Schöpfer des Universums u. s. w." (Folgt die Glaubensregel in kürzerem Ausdruck.)

Wenn es sich demnach so verhält, fährt Tertullian fort (c. 37), daß die Wahrheit **uns** zugesprochen werden muß, **die wir an der Glaubensregel festhalten, welche die Kirche von den Aposteln, die Apostel von Christus, Christus von Gott empfangen hat**, so ist der Grundsatz bewiesen, den wir oben dahin ausgesprochen haben, daß die Häretiker nicht berechtigt sind, uns auf die Schrift zu provociren (d. h. den Beweis der Wahrheit auf die Schrift zu stellen); denn wir haben ohne

1) Cap. 32.

2) Apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident.

3) Cap. 36. Offenbar stellt auch Tertullian die römische Kirche allen andern voran und stimmt so wesentlich mit Irenäus überein (ob. S. 205), wenn er ihre Principalität auch nicht so ausdrücklich wie dieser hervorhebt.

Hilfe der Schrift (d. h. durch das höhere Princip der Tradition) bewiesen, daß sie kein Recht auf die Schrift haben [1]). Denn wenn sie Häretiker sind — und dieß sind sie weil sie ihre eigene, von der katholischen abweichende Glaubenslehre aufstellen — so können sie keine Christen sein, weil sie das nicht von Christus haben, was sie als Häretiker kennzeichnet, nämlich ihre eigene Weisheitslehre. Sind sie aber keine Christen, so haben sie auch kein Recht auf die christliche Literatur. Sie sind Auswärtige und Gegner der Apostel, weil sie nicht der Lehre der Apostel anhängen, sondern ihrer eigenen subjectiven Meinung folgen [2]). Deßhalb also, will Tertullian sagen, haben sie kein Recht auf die apostolischen Schriften, weil sie die Lehrüberlieferung der Apostel verwerfen, von welcher ihre Schriften unzertrennlich sind, deßhalb ist ihre Berufung auf die Schrift und ihr Ansinnen, die Entscheidung des Streites (ob sie oder die katholische Kirche die wahre Lehre habe) von der Schrift abhängig zu machen, abzuweisen, weil sie auf die

1) Si haec ita se habent, ut veritas nobis adjudicetur, quicunque in ea regula incedimus, quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo tradidit, constat ratio propositi nostri definientis, non esse admittendos haereticos ad ineundam de scripturis provocationem, quos sine scripturis probamus ad scripturas non pertinere.

2) Ita non Christiani nullum jus capiunt christianarum literarum, ad quos merito dicendum est: qui estis? quando et unde venistis? quid in meo agitis, non mei? . . . Mea est possessio, olim possideo, prior possideo, habeo origines firmas ab ipsis auctoribus quorum fuit res. Ego sum haeres apostolorum. Sicut caverunt testamento, sicut fidei commiserunt, sicut adjuraverunt, ita teneo. Vos certe exhaeredaverunt semper et abdicaverunt ut extraneos, ut inimicos. Unde autem extranei et inimici apostolis haeretici, nisi *ex diversitate doctrinae, quam unusquisque de suo arbitrio adversus apostolos aut protulit aut recepit?* Vgl. c. 6 ob. S. 238.

Bedingung und Grundlage der wahren Schriftauslegung, die apostolische Lehrüberlieferung, nicht eingehen, sondern die Schrift von ihren subjectiv willkührlichen Voraussetzungen aus erklären, und dieselbe außerdem bei ihnen, aus demselben Grunde, ihrem objectiven Bestande nach gefährdet und ihrer objectiven Beglaubigung beraubt ist. „Wo eine (der kirchlich überlieferten) entgegengesetzte Lehre sich vorfindet, da findet sich auch die Verfälschung der Schrift und ihrer Auslegung. Die welche eine andere Lehre aufstellen wollten, mußten die Instrumente der Lehre auch anders disponiren. Wie ihnen die Entstellung der Lehre nicht gelungen wäre ohne Entstellung der Lehrinstrumente, so trifft bei uns die Integrität der Lehre mit der Integrität der Lehrinstrumente zusammen [1]). Denn was ist unserer Lehre zuwider in den hl. Schriften? Was haben wir von unserm Eigenen dazugethan (zu der apostolischen, mündlich überlieferten Lehre), daß wir genöthigt wären, den Widerspruch der Schrift gegen dasselbe durch Weglassung, Zusatz oder Veränderung hintendrein zu heilen [2])?" Wie

1) Lücke klammert sich an den Ausdruck: **instrumenta doctrinae, per quae doctrina tractatur.** Allein man müßte die ganze Abhandlung Tertullians umstoßen, wenn man ihn im protestantischen Sinne fassen wollte. Quelle der Lehre ist Tertullian die kirchliche Ueberlieferung, die apostolische Tradition; die hl. Schriften sind ihm Mittel der Ausführung und Begründung der Lehre: **instrumenta, per quae doctrina tractatur,** wie sich Tertullian sehr präcis ausdrückt. Die apostolische Lehre ist in der Kirche unabhängig von den apostolischen Schriften durch unmittelbare lebendige Ueberlieferung, und vor ihnen vorhanden; vgl. c. 21. ob. S. 244.

2) **Cap. 38: Illic igitur et scripturarum et expositionum adulteratio deputanda est, ubi doctrinae diversitas invenitur. Quibus fuit propositum aliter docendi, eos necessitas coëgit aliter disponendi instrumenta doctrinae. Alias enim non potuissent aliter docere, nisi aliter haberent, per quae docerent. Sicut illis non potuisset succe-**

Irenäus, so vergleicht auch Tertullian das Verfahren der Häretiker, ihre Lehre in Schrift-Ausdrücken darzustellen und so als die biblische nachzuweisen, mit dem der Homerocentonen, die Lumpensammlern ähnlich ihre eigenen Stoffe aus homerischen Versen zusammenstoppeln, und bemerkt, daß die hl. Literatur zu solchen Unternehmungen noch viel fruchtbarer sei [1]). Ja er wagt den Gedanken auszusprechen, den wir als den polaren Gegensatz zu dem protestantischen Schriftprinzip hier mittheilen: die heil. Schriften seien dazu von Gott geordnet, daß sie den Häretikern das Material darböten, denn es heiße ja in der Schrift (1 Cor. 11, 19.), es müsse Häresien geben, ohne Schriften aber könnte es keine geben [2]).

(Schluß im nächsten Heft.)

---

dere corruptela doctrinae sine corruptela instrumentorum ejus, ita et nobis integritas doctrinae non competisset sine integritate eorum per quae doctrina tractatur. Etenim quid contrarium nobis in nostris? quid de proprio intulimus, ut aliquid contrarium ei et in scripturis deprehensum detractione vel adjectione vel transmutatione remediaremus?

1) Cap. 39: Homerocentones etiam vocari solent, qui de carminibus Homeri propria opera more centonario ex multis hinc inde compositis in unum sarciunt corpus. Et utique fecundior divina literatura ad facultatem cujusque materiae.

2) L. c.: Nec periclitor dicere ipsas quoque scripturas sic esse ex dei voluntate dispositas, ut haereticis materias subministrarent, cum legam oportere haereses esse, *quae sine scripturis esse non possunt.* Cf. de resurr. car. c. 3. 63. Nach Spinoza (tract. theol. prt. p. 196 ed. Gfroerer) ist es bei den Belgiern sprichwörtlich: geen ketter sonder letter, und es ist dieses die schlagendste Antwort auf die Behauptung der sufficientia und perspicuitas s. scripturae. Vgl. Erst. Art. S. 16 f. und *Procop. Gaz.* in Isai. praef.

2.

Die Amphilochien des Photius.

Von Prof. Dr. **Hergenröther** in Würzburg.

Mit Recht werden die Quaestiones Amphilochianae des gelehrten Patriarchen Photius zu den wichtigsten theologischen Arbeiten desselben wie der späteren Griechen überhaupt gerechnet und das Interesse an ihnen ist in den letzten zwei Jahrhunderten desto mehr gestiegen, je langsamer und spärlicher einzelne Theile derselben nach und nach an das Licht gebracht worden sind. Leo Allatius machte zuerst auf den Werth dieses „Thesaurus dissertationum Photianarum" aufmerksam [1]) und dachte bereits daran, ihn vollständig herauszugeben; andere Forscher [2]) nach ihm hegten denselben Plan, ohne zu dessen Ausführung zu ge-

1) Allat. c. Hottinger c. 17. p. 266: Opus doctissimum et eruditissimum, quod dolemus tantumdem cum tineis et blattis colluctari. Nähere Nachrichten gibt derselbe de Eccl. Occid. et Or. perpet. consens. L. II. c. 6. n. 4. p. 576.

2) So z. B. Caperonnier in Paris (Basnage Lect. ant. II, II. p. 378), Dionys Camusat in Amsterdam (Wolf Cur. philol. et crit. t. V. Praef.), Nikolaus Falconius (Wolf l. c. Fabric. Biblioth. gr. XI. p. 27. Harl.), Anton Catiforus Zacynthius, über dessen handschriftlichen Nachlaß in Venedig ich anderwärts Mehreres sagen werde, Andressus in Neapel u. A.

langen; so hat bis jetzt, obschon durch Turrianus, Stewart, Combefisius, Caperonnier, J. Basnage, Montfaucon, Wolf, Scottus und besonders durch Angelo Mai [1]) für die Publication dieses Werkes sehr Vieles geschehen ist, noch keine Gesammtausgabe zu Stande gebracht werden können. Es wird daher auch die nun in Aussicht gestellte vollständige Edition derselben, an der besonders der im März v. J. gestorbene Constantin Oekonomos mit Eifer gearbeitet haben soll [2]), mit Freuden von den Gelehrten begrüßt werden.

Wie schwer es ist, sich eine allseitig klare Einsicht in ein älteres Werk von bedeutendem Umfange zu verschaffen, von dem verschiedene Theile noch ungedruckt, andere aber in verschiedenen, ungleich gearbeiteten, theilweise sehr seltenen Ausgaben und Sammlungen da und dort zerstreut sind, habe ich bei meinen Vorstudien für eine Monographie über Photius, die insbesondere den schriftstellerischen Leistungen desselben gebührend Rechnung tragen soll, mehr als einmal erfahren; was hierin von den Amphilochien gilt, das gilt auch von den Werken des Photius überhaupt, von denen manche inedita die mühevollsten und langwierigsten Nachforschungen beanspruchen. So sehr ich nun meinerseits eine baldige Veröffentlichung der Amphilochien nach ihrem ganzen Umfange wünschen mußte, die mich, zum Theile wenigstens, mancher Mühen und Opfer überheben konnte, so habe ich doch inzwischen meine Studien über dieselben keineswegs bis zu dem Erscheinen dieser Ausgabe vertagen, vielmehr keine Gelegenheit versäumen zu dürfen

1) Von den Leistungen seiner Vorgänger handelt Mai ausführlich in den reichhaltigen Prolegg. de Photio Vett. Scr. N. Coll. t. I.

2) S. Augsb. Allg. Zeitung 10. April 1857. Beil. Nr. 100.

geglaubt, das vorhandene Material sorgfältig zu prüfen und wo möglich es noch zu bereichern und zu vermehren. Es dürften demnach auch vor der Vollendung der fraglichen Ausgabe, die leicht noch längere Zeit auf sich warten lassen könnte, und vor der Vollendung meiner Monographie, die bei der kaum zu bewältigenden Fülle des Stoffes noch manche Recherchen erheischt, einige nähere Mittheilungen über dieses Werk dem theologischen Publikum von Interesse sein, die ich theils aus meinen früheren Forschungen, theils aus der Ausbeute meiner im verflossenen Herbste unternommenen Reise nach Italien [1]) zu geben im Stande bin, wo ich unter Anderem auch den von Mai benützten vatikanischen Codex konsultirte, der am vollständigsten den Text der Amphilochien enthält. Es sei mir gestattet, das Wissenswürdigste über deren Umfang, Inhalt und Bedeutung nach den bis jetzt bekannten Materialien und den Resultaten der bisherigen Forschungen in Kürze zusammenzustellen.

Die Amphilochien (*τὰ Ἀμφιλόχια ἢ λόγων ἱερῶν καὶ ζητημάτων ἱερολογίαι*) sind eine Sammlung von mehr als 300 Abhandlungen über exegetische und dogmatische, dann auch andere wissenschaftliche Fragen, die Photius zur Zeit seines Exils, wie sowohl aus dem Titel des Ganzen [2]) als

1) Ich konnte diesen längst gehegten Reiseplan erst nach der Publikation des Buches de Spiritus sancti mystagogia verwirklichen. Indessen hat die Vergleichung sowohl der vorher nur mit fremden Augen besichtigten Codices als auch einiger anderen Handschriften für die Textkritik nichts Erhebliches geliefert. Auf das Buch selbst gedenke ich bald in einer besonderen Abhandlung zurückzukommen.

2) Der volle Titel lautet (in den bedeutenderen Handschriften ganz gleich): *Τὰ Ἀμφιλόχια ἢ λόγων ἱερῶν καὶ ζητημάτων ἱερολογίαι πρὸς Ἀμφιλόχιον τὸν ὁσιώτατον μητροπολίτην Κυζίκου, ἐν τῷ καιρῷ τοῦ πειρασμοῦ* (al. *τῶν πειρασμῶν*) *ζητημάτων διαφόρων εἰς ἀριθμὸν τριακοσίων συντεινόντων ἐπίλυσιν αἰτησάμενον.*

auch aus sehr vielen einzelnen da und dort zerstreuten Aeußerungen hervorgeht, an den ihm enge befreundeten Metropoliten Amphilochius von Cyzikus gesandt hat, dem auch die Vorrede, die erste Quästion sowie mehrere andere ausdrücklich gewidmet sind. In dem kurzen Prolog oder dem an den genannten Freund gerichteten, der Sammlung vorangehenden Briefe [1]) sagt uns Photius, daß er endlich trotz vieler Hindernisse und manigfacher gegentheiliger Motive der Bitte desselben nachgebend die Antworten auf die ihm einzeln (σποράδην) vorgelegten, meist von ihm schon anderwärts erörterten Fragen secundis curis vorgenommen und in Ein Ganzes gebracht habe, wobei er mehr auf Deutlichkeit und den Nutzen des Lesers Rücksicht genommen, als auf Feile und Rundung der Diktion. Die Erwägungen, die ihn von der Erfüllung der Bitte hätten abhalten können, sind aber folgende: Einmal hätten schon viele hl. Männer vor ihm die meisten dieser Fragen gründlich besprochen und gelöst; sodann habe er selbst nicht wenige derselben anderwärts behandelt und erklärt; dazu erfordere es längere Zeit, eine so große Anzahl verschiedenartiger Probleme und Untersuchungen zu durchgehen, während seine Zeit beschränkt, für ihn bereits der Abend gekommen sei, nicht blos in dem allgemeinen Sinne, in dem das vom menschlichen Leben überhaupt gelte, sondern auch im besonderen, in Rücksicht auf seine jetzige, dem Freunde wohlbekannte Lage; es sei das für ihn eine neue Arbeit, er müsse

1) Bei **A. Scottus**: *Ἐκ τῶν Φωτίου Ἀμφιλοχίων τινα.* **Ex Photii Amphiloch. quaedam edidit, lat. vertit ac notulis exornavit A. A. Scottus. Neapoli 1814. Ex typographia Regia. 4. pag. 1—3.** — Ich habe diese höchst seltene Ausgabe nur mit großer Mühe mir endlich verschaffen können.

Vieles, was er mündlich seinen Schülern erklärt und was Jener im Gedächtnisse hätte behalten können, wiederum erörtern und erläutern. Alles das, sagt Photius, wäre für Andere eine hinreichende Entschuldigung gewesen; er wolle jedoch sich keiner solchen bedienen, habe vielmehr vollkommen die Bitte des Freundes erfüllt.

Die ganze Sammlung trägt demzufolge das Gepräge des zufällig und ohne strengen Plan Entstandenen; es fehlt ihr alle systematische Ordnung und jede Ebenmäßigkeit der Behandlung. Die verschiedenen Stücke wurden zu verschiedenen Zeiten gearbeitet; nicht alle waren ursprünglich Antworten auf bestimmte Fragen, machmal scheinen die Fragenden nach alter Sitte fingirt [1]). Wie Photius selbst in den oben angeführten Worten uns andeutet, ist das Ganze aus verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzt. Er nahm Vieles darin auf, aus seinen eigenen Vorträgen, die er einst, besonders über dialektische und philosophische Fragen, gehalten, aus Schriften, die er ehedem für seine Schüler verfaßt [2]), Anderes wiederum aus seinen oft

---

1) Vgl. Mai Vett. Scr. Nova Coll. t. I. Prolegg. de Photio.

2) Sehr interessant ist das, was aus den noch nicht edirten Quästionen 77 und 78 hervorgeht. Ich theile hier die betreffenden Stellen nach Cod. Vatic. 1923 f. 73 seq. mit. Q. 77 heißt es: *Ἐζήτηται μὲν ἡμῖν πολλάκις ἡ περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν ὑπόθεσις, καὶ διάκρισις τῶν πάλαι ἀμφισβητημάτων, ὡς τοῖς τηνικαῦτα συζητοῦσιν ἔδοξεν, οὐδὲν ἄπορον ὑπολιποῦσα προελήλυθε· καὶ γὰρ αἱ μὲν κατὰ Πλάτωνα ἰδέαι ἰδιαζούσης ἐπισκέψεως ἔτυχον.* Ebendaselbst sagt er, daß er die Frage, ob die genera und species der dreifach ausgedehnten und mensurablen Substanzen Körper genannt werden dürfen oder nicht, schon früher zur vollen Befriedigung seiner Zuhörer gelöst (*ἀλλὰ τότε μὲν εἰς ἀκρίβειάν τε περὶ τούτων διείλεκται καὶ δευτέρας οὐκ ἐδόκει τοῖς ἀκροαταῖς δεῖσθαι συζητήσεως*); da aber der Freund eine neue Erörterung darüber verlange, so wolle er sie in Kürze geben (*διὰ βραχέων οὐδὲν κωλύει περὶ τῶν αὐτῶν διαλαβεῖν*). Am Schlusse der Quästion: *ἡ*

gelehrte Fragen behandelnden Briefen, wie denn auch viele Briefe des von Montakutius herausgegebenen Epistolariums in die Amphilochien eingereiht sich finden [1]), Anderes wieder aus Kirchenvätern und anderen Autoren, die er zu excerpiren gewohnt war; kurz er wählte das Einzelne aus seinen eigenen wie auch aus älteren Schriften. Er selbst sagt uns, daß er das Beste aus den Vätern zu sammeln und weiter auszubilden bemüht gewesen sei [2]). Er citirt auch bisweilen frühere Kirchenschriftsteller [3]), doch im Ganzen meist nur da, wo er kurz die eine oder die andere Ansicht derselben berührt. Dagegen hat er ganze Abhandlungen anderer Autoren, ohne je deren Namen zu nennen,

---

μέντοι γε τῶν ι' γενῶν προςεχὴς καὶ ἄμεσος τῶν ὑπ' αὐτὰ τελούντων κατηγορία ἑτέρας ἔτυχεν ἀκριβεστέρας ἐπισκοπῆς, ἔτι ταῖς διαλεκτικαῖς ἐνασχολουμένων ἡμῶν μελέταις. Eine geschriebene, den Schülern in die Hand gegebene dialektische Erörterung erwähnt Photius q. 78. ibid. f. 776, wo er eine gegen die Eunomianer gerichtete Stelle aus Gregor von Nazianz erklärt: καὶ γὰρ πάλαι ποτὲ κατὰ τὰς διαλεκτικὰς συγγυμνασίας τὰς τοπικὰς μεθόδους ἀναπτύσσοντός μου τοῖς ἀκρωομένοις ... ἱκανῶς ἔχων λόγος περὶ τούτου τοῦ ζητήματος κατεβλήθη, ἐφ' ᾧ καὶ γεγραμμένον ἔχειν τηνικαῦτα τοῖς βουλομένοις ἐξεδόθη. Daß diese Arbeit gewissermaßen als Schulbuch diente, scheint eine Stelle am Schluß zu sagen, eine genauere Erklärung könne das obengenannte Buch, das längst in den dialektischen Schulen frei sich bewege, im Gebrauch sei (τὴν ἐντελεστέραν διδασκαλίαν καὶ θεωρίαν τοῦ προειρημένου λόγου, ὃς κατὰ τὰς διαλεκτικὰς πάλαι παῤῥησιάζεται διατριβάς, παρέχειν ὄντος ἱκανωτάτου) Jedem, der sie verlange, an die Hand geben.

1) Vgl. Wolf Curae philol. et crit. t. V. Praef. p. VI.

2) Amphil. q. 240. c. 1: ἐκ τῶν προλαβόντων ἡμᾶς ὁσίων καὶ μακαρίων ἀνδρῶν λαβὰς οὐκ ὀλίγας συλλεξάμενοι καὶ ἃς ἡ τῆς θείας ῥοπῆς εὐμένεια παρασχεῖν ἡμῖν οὐκ ἀπηξίωσε, ταύτας ἐκείναις συνάψαντες. Cf. Mai Nova Coll. t. I. p. 202. q. 1. c. 10.

3) Amphil. 119. 161 (Wolf l. c. t. V. p. 712. 713. q. 141; p. 799. q. 191) q. 36 (Scottus l. c. p. 113. 120. qu. 40) u. s. f.

sich angeeignet, wie Wolf schon in Bezug auf einige dem Chrysostomus entlehnte Stellen vermuthete [1]), Mai insbesondere in Betreff der aus Johannes Damascenus entlehnten q. 80 de voluntatibus gnomicis, in deren Proömium Photius nur den Maximus als Schriftsteller über diese Frage aufführt [2]), der aus Polychronius genommenen q. 152 de obscuritate scripturae sowie mancher andern Abhandlungen gezeigt hat [3]). Nebstdem finden sich Spuren von Benützung des Mönches Job, des Eulogius von Alexandrien und anderer Autoren, deren Werke nicht mehr vollständig erhalten und fast nur aus dem Myriobiblion uns bekannt sind [4]). Am stärksten hat er aber, was Cardinal Mai nicht bemerkte, den Theodoret von Cyrus benützt, aus dem er, wie wir unten nachweisen werden, 32 exegetische Quästionen oft Wort für Wort entnommen hat, ohne ihn auch nur einmal mit Namen zu nennen. Wenn Photius anderwärts in einer bloßen Rechtssammlung, die ihrer Natur nach auf einen hohen Grad von Selbstständigkeit nicht Anspruch erheben konnte, — so strenge über den Raub literarischen Eigenthums sich geäußert hat [5]), so muß

---

1) Wolf l. c. p. 800. Cf. Praefat. p. III.

2) Bei Canis. Lect. ant. ed. Basnage II, II. p. 439. Vgl. Le Quien opp. Damasc. I. p. 187.

3) Mai l. c. Praef. de Photio §. IV.

4) Aus Job de incarn. L. III. c. 10 (cf. Phot. Bibl. Cod. 222) ist wahrscheinlich Amphil. q. 188 (Mai l. c. p. 179 seq.) entnommen, sowie Lib. II. in q. 191 (ibid. p. 194 seq.) benützt scheint. Ebenso scheint ein Theil dessen was Amphil. q. 132 (Wolf l. c. p. 739 seq. q. 154) steht, aus dem Lib. II. contra Novatianos des Eulogius (Bibl. Cod. 280) geschöpft.

5) Photius Praef. in Nomocanon. (Just. et Voelli Bibl. II. p. 792) bemerkt, er wolle den Arbeiten seiner Vorgänger nicht derogiren noch sie sich aneignen — ὅπερ πολλοὺς πολλάκις ἡ ἀπορία τῆς ἐξ οἰκείας ἐπι-

ein so starkes Plagiat auch im Angesichte aller mildernden Umstände, wie sie aus den Verhältnissen seiner Zeit und aus vielen Beispielen der Alten sich ergeben, doch immerhin für den Glanz seines Namens höchst bedenklich und nachtheilig erscheinen. Mag er auch theilweise bei andern Abhandlungen für sich eine Entschuldigung anführen können, wie sie z. B. Theodoret über die Benützung älterer Väter selbst gegeben hat [1]), und Manches von dem Seinen dem Erbe der Väter beigefügt haben: hier, gerade bei den aus Theodoret entlehnten Quästionen, hat er das am wenigsten gethan; die Fragepunkte sind meist ebenso gestellt, die Worte fast sämmtlich beibehalten, Vieles ist abgekürzt, Anderes amplificirt, aber kein neuer Gedanke ist hinzugekommen. Auch das könnte gegen ihn zeugen, daß er in biblischen Fragen weit mehr den damals weniger gelesenen Antiochener, als den in Byzanz allgemein verbreiteten Chrysostomus benützte, dessen Expilation sogleich erkannt worden wäre, ferner, daß er, der in anderen Abhandlungen frühere Kirchenschriftsteller mit verschwenderischen, wenn auch nicht unverdienten Lobsprüchen anführt, denen er weit weniger schuldete, einem so stark benützten, um die theo-

---

γνωσθῆναι σπουδῆς τολμῆσαι συνήλασε, καὶ κλοπῇ τῶν ἀλλοτρίων ὀφρὺν ἀνασπάσαι σοφίας ἠπάτησεν. Der Theil der Vorrede, dem diese Stelle angehört, ist nach den Ergebnissen der neuesten Forschungen sicher von Photius.

1) **Theodoret Prologus in exposit. Cantici Canticorum Opp. I. p. 995 ed. Sirmond:** *τοσȣ̃τον τὸς ἐντευξομένους παρακαλέσαντες, μὴ κλοπὴν ἡμῶν κατηγορεῖν, εἴ τι τοῖς πατράσιν εἰρημένον ἐν ταῖς ἡμετέραις εὕροιεν ἑρμηνείαις· ὁμολογȣ̃μεν γὰρ καὶ ἡμεῖς, παρ' ἐκείνων τὰς ἀφορμὰς εὑρηκέναι τῆς σαφηνείας· ἔστι δὲ τὸ τοιȣ̃τον ȣ̓ κλοπὴ, ἀλλὰ κληρονομία πατρῴα καὶ τὰ μὲν παρ' ἐκείνων εἰληφότες τίθεμεν, τὰ δὲ αὐτοὶ ἐπεξευρόντες προστίθεμεν, τὰ δὲ ἐπεξεργασίας δεόμενα διευρύνομεν.* Vgl. die oben S. 257 Note 2 angeführten Worte des Photius.

logische Wissenschaft so sehr verdienten Autor, den er im Myriobiblion θεσπέσιος und μακάριος ἀνὴρ genannt [1]), hier kein Wort der Anerkennung und der Verehrung gewidmet hat.

Es ist indessen keine befremdende Erscheinung, daß Photius so Vieles aus fremden Arbeiten entlehnt hat — wahrscheinlich mehr als wir jetzt bei dem Verluste vieler von ihm noch gelesener älterer Schriften nachzuweisen im Stande sind — wenn ihm auch wohl von manchen einzelnen Abhandlungen die Autorschaft nicht abgesprochen werden kann. Längst war die Blüthe der griechisch-christlichen Literatur vorüber, seine Zeit war die Zeit der Compilation. Die Catenen und die sacra Parallela, letztere besonders durch Leontius von Byzanz vertreten [2]), waren bereits in Aufnahme und boten zur Anfertigung durch Erudition glänzender Werke ein überaus reiches Material. Schon frühe gab es sehr viele ähnliche Werke, deren Darstellungsform die erotematische, katechetische war, die Erörterung in Frage und Antwort [3]), und diese hatten be-

1) Bibl. Cod. 204. Das Werk Theodorets zum Oktateuch nennt Photius blos χρήσιμον εἰς τὰ μάλιστα.

2) Vgl. Mai N. Coll. t. I. Praef. p. LIV. ed. 1825. Wolf Dissert. de catenis Wittembergae 1712.

3) Hieher gehören, abgesehen von den verlorenen Solutiones compendiariae dubiorum adversus pietatem des Justinus (Phot. Cod. 125), den ebenfalls in Fragen und Antworten gegliederten dem Cäsarius zugeschriebenen Dialogen, den 313 kürzeren Regeln des Basilius, den Quästionen Theodorets zum Oktateuch, den Catechesen des Theodor Studita, noch besonders die pseudojustinischen quaestiones et responsiones ad orthodoxos und quaestiones christianorum ad graecos et graecorum ad christianos und die pseudoathanasischen quaestiones ad Antiochum in S. Scripturam, dann die λύσεις καὶ ζητήματα des Eusebius von Cäsarea (Dem. Ev. VII. 3. Mai l. c. t. I. p. 1 seq.) u. a. m.

reits zum Theil die älteren Autoren benützt, bisweilen waren sie auch abhängig von einander, die eine Sammlung hatte ihr Material aus den andern entlehnt, zum Theil auch unmittelbar aus den Väterschriften geschöpft, neue interessante und für die Zeitumstände und die Zeitgenossen berechnete Fragen hinzugefügt. Eine solche, in manchen Beziehungen den Amphilochien verwandte Sammlung ist z. B. jene, die Gretser unter dem Namen des Anastasius Sinaita herausgegeben hat [1]. Sie gibt in 154 Quästionen auf bestimmte theologische Fragen bald kürzere bald längere Antworten mit biblischer und traditioneller Begründung, wobei meistens die ganz oder theilweise benützten Väter genau angegeben sind, wie Irenäus, Basilius, Chrysostomus, beide Gregore, beide Cyrille, Isidor von Pelusium, Epiphanius, Pseudodionys, Maximus, Joh. Climakus, Theodoret und die apostolischen Constitutionen; namentlich ist Theodoret sehr stark benützt [2], doch nur selten in denselben Fragen und meist in anderer Weise als bei Photius, dessen Amphilochien überhaupt materiell wenig mit ihr gemein haben und die Väterterte größten-

Auch das Abendland hat solche biblische und dogmatische Quästionen in den ächten wie in den unächten Schriften Augustin's.

1) Anastasii Sinaitae Quaestiones et Responsiones de variis argumentis. 154 gr. et lat. cura Jac. Gretseri. Ingolst. 1617. 4.

2) Anast. q. 27 p. 282. coll. Theodoret. q. 66 in Genes. p. 51 seq. — Anast. q. 28 p. 284 coll. Theod. q. 68 in Gen. p. 53 — q. 24. 25 p. 266 seq. coll. Theod. q. 20. 47 in Gen. p. 10. 38; q. 29 p. 292 seq. coll. Theod. q. 12 in Exod. p. 81; q. 35 p. 310 coll. Theod. q. 40 in Exod. p. 97. 98 — q. 34 p. 308 coll. Theod. q. 42 in Num. p. 160; q. 37 p. 314 coll. Theod. q. 43 in Deut. p. 189; q. 39 p. 318 seq. coll. Theod. q. 63 in I. Reg. p. 259. Auch mit den pseudoathanasischen Quästionen hat diese Sammlung sehr Vieles gemein.

theils unmittelbar aus deren Schriften genommen zu haben scheinen. Daß nun Photius auf den Gedanken einer ähnlichen Compilation in noch großartigerem Maßstabe, mit vielseitiger Benützung auch seiner eigenen Arbeiten verfiel, hat nichts befremdendes; er wählte eine damals beliebte, die Wißbegierde besonders anregende Form, Anlaß nehmend von den durch gelehrte Freunde und Schüler ihm öfters gestellten Bitten und Fragen; er wußte dabei mit Takt und Geschick das Bessere auszuwählen und zu benützen; er nahm nur das auf, was seinen Beifall fand. So hat er z. B. den sonst oft wörtlich expilirten Theodoret in manchen Fragen, die derselbe sich ebenso gestellt hatte, verlassen und andere Erklärungen gegeben, die wenn auch objectiv nicht besser, ihm wahrscheinlich doch zusagender waren [1]). Er gebrauchte bald den Einen bald den Andern, bisweilen stellt er auch mehrere Autoren zusammen. So sind manche Themate in den Amphilochien zwei bis dreimal, und zwar meistens verschieden behandelt [2]). Den

1) Z. B. q. 236. Cur Jacob unxit lapidem (Mai Nova Coll. IX. p. 113). Dieselbe Frage hat Theodoret q. 84 in genes. p. 61 behandelt, dessen einfache, mehr wörtliche Erklärung Photius hier gar nicht berücksichtigt. So zeigt sich öfter in Behandlung derselben Fragen theils eine nur sehr partielle Benützung des Theodoret, theils auch völlige Verschiedenheit. Vgl. Theod. q. 2 in Gen. p. 3 mit Amphil. apud. Galland. XIII. p. 707. 708 q. 102; Theod. q. 24 in Gen. p. 25 mit Amph. 51 apud. Mai N. C. IX. p. 53; Theod. q. 27. 28. 33 in Gen. p. 29 seq. mi Amph. 14. Mai l. c. p. 14. 15; Theod. q. 39 in Gen. p. 34 mit Amph. 70. Mai l. c. p. 85 seq.; Theod. q. 46 in Gen. mit Amph. 11. Mai l. c. p. 12; Theod. q. 41 in Exod. mit Phot. ep. 147 p. 204 ed. Londin. u. s. f.

2) So zu Gen. 1, 1 die Frage, weßhalb Moses in der Kosmogenie das Himmelreich nicht erwähnt, q. 6 (Mai N. C. I.) q. 15 (ined.) q. 79 (Galland. XIII. 707 Wolf l. c. p. 687); so die Stelle Gen. 4, 7 in q. 71. 109 (Mai t. IX. p. 57—89 und ep. 211 p. 309),

Mangel an Originalität ersetzt der Reichthum des gegebenen Materials und die Gewandtheit wie der Scharfsinn des Compilator's, der übrigens in einer beträchtlichen Zahl von Quästionen weit mehr als bloßer Compilator ist, nicht ganz den Kritiker verläugnet und Vieles auch von dem Eigenen gegeben hat [1]). Das Urtheil über die einzelnen Abhandlungen ist daher auch nothwendig ein sehr verschiedenes; als Ganzes aber sind die Amphilochien ein Seitenstück zu seiner Bibliothek, gewissermaßen eine Anthologie aus fremden und eigenen Schriften zunächst nur über exegetische und dogmatische Fragen; mit vorherrschend theologischem Interesse, während dort das literärhistorische überwiegt. Dort gibt er Rechenschaft über die von ihm gelesenen Werke aus allen Zweigen des Wissens, hier löset er Schwierigkeiten der Theologie und beantwortet gelehrte Fragen, führt in die Wissenschaften selber ein: er hat es hier

die Stelle Röm. 1, 13 q. 91. 284 (ep. 164 p. 211 und Mai IX. p. 142); deßgleichen Matth. 11, 11 q. 222. 309 (ep. 135 p. 180 und Wolf l. c. p. 701 q. 122); Mark. 3, 33, Matth. 12, 48 q. 45 (Mai IX. p. 30) und q. 215 (ep. 132 p. 171); Matth. 1, 20 q. 22 (Mai IX. p. 21) und q. 100 (ep. 182 p. 270); Gal. 5, 15 q. 54 und q. 148 (die erstere bei Mai l. c. p. 58, die letztere ist noch ungedruckt) Joh. 8, 44 q. 47 (Mai l. c. p. 36) und q. 241 (Wolf l. c. p. 675); Röm. 12, 20 q. 52 (Mai l. c. p. 56) und im zweiten Theile von q. 79 (Wolf l. c. p. 689 seq.), die Sünde in den heiligen Geist Matth. 12, 31 Luk. 12, 10 q. 49 (Mai l. c. p. 46) und q. 213 (ep. 127 p. 167), Ps. 50, 6 in q. 56 (Mai l. c. p. 61) und q. 238 (ib. p. 113), Gen. 4, 8 q. 11 (Mai l. c. p. 10) und q. 104 (ep. 203 p. 300).

1) Zu den von Photius selbst verfaßten Abhandlungen gehören die meisten derjenigen, die auch in der gedruckten Briefsammlung sich finden, sodann jene, die Stellen älterer Autoren kommentiren, mehrere dogmatische Quästionen mit polemischer Tendenz. Nach dem was ich bisher habe ermitteln können, dürfte wenigstens die Hälfte dieser Quästionen volles geistiges Eigenthum des Photius sein.

nur mit Sachen zu thun, mit Ideen, Grundsätzen und Theoremen, nicht mit Personen, mit den Autoren und ihren Schriften. An sich sehr verschieden sind beide Werke reiche Fundgruben theologischen Wissens.

Was nun die Zahl dieser Abhandlungen betrifft, so lauten die Angaben darüber sehr verschieden, wie auch die Handschriften darin differiren. Die Zahl 300, die im Titel und in der Vorrede angegeben wird, ist sicher nur als runde Zahl zu verstehen [1]). Von den bis jetzt bekannten Manuskripten geben sehr viele nur eine oder die andere Quästion [2]), andere haben deren mehrere, wie der von Scottus benützte neapolitanische Codex [3]), der 18 liefert, die bedeutendsten und vollständigsten sind aber folgende vier:

1) Cod. Vatic. 1923, früher dem Lollinus zugehörig, unter Urban VIII. der Vatikana einverleibt [4]), von Mai benützt. Er ist aus dem dreizehnten Jahrhundert und zählt 313 Quästionen [5]). Ein Apographon desselben, von Franz Arkudius geschrieben, ist in der Barberinischen Bibliothek in Rom; eine andere Abschrift habe ich auch in der Markusbibliothek in Venedig entdeckt.

2) Cod. Coislin. 270, von Montfaucon ausführlich beschrieben, der von den 308 hier vorfindlichen Quästionen

1) Scottus l. c. p. 2 not. 3.

2) Z. B. q. 38 de ubiquitate Christi im Cod. Monac. gr. 104. Palat. 262 Reg. Vatic. 108 Vindob. 26 (Kollar. VII. 135).

3) Codd. MSS. gr. Reg. Bibl. Borbon. a Salvatore Cyrillo descript. Neapoli 1832 t. I. p. 181.

4) Lollini epist. p. 326. Leo Allat. de cons. l. c.

5) Zwar scheint Mai (N. C. IX. p. 157) 315 zu zählen, wenigstens nach den griechischen Zahlen bei den Aufschriften; der Codex selbst hat aber noch mehr; die Ziffern sind ungenau und der Πίναξ ζητημάτων differirt oft von der Ordnung des Textes selbst. Der Index zählt 313.

die Titel und die Anfangsworte gab [1]). Aus einem Apographon desselben, welches mit dem sogleich zu nennenden Cod. Colbert. verglichen ward, hat J. Chr. Wolf 46 Quästionenen herausgegeben [2]).

3) Cod. Colbertin. n. 444, nachmals Paris. 1527, von J. B. Cotelier [3]) erwähnt, am Anfange und am Ende verstümmelt. Er enthält 313 Quästionen wie der Vatic., mit dem er auch in der Ordnung und Reihenfolge der Quästionen fast vollkommen harmonirt, wie sich aus Wolf's und A. Mittheilungen sicher entnehmen läßt.

4) Cod. Taurin. Reg. 31. (b. V. 11) aus dem fünfzehnten Jahrhundert, von J. Pasinius beschrieben [4]). Er enthält 297 Quästionen, wovon die ersten 138 ganz dieselben sind, wie im Cod. Coislin.; von q. 139 an differiren beide, jedoch so, daß in der Reihenfolge der Abhandlungen immer noch eine große Uebereinstimmung herrscht. Es gehören diese Turiner Handschrift und die Nr. 2. genannte ebenso zusammen, wie andrerseits Nr. 1. und 3., diese haben eine andere Reihenfolge als jene, doch so, daß das Material dem größten Theile nach bei allen vier dasselbe bleibt. Die Divergenz in der Zahl und der Ordnung der Quästionen ist verhältnißmäßig nur sehr unbedeutend und berechtigt keineswegs zu dem Schluß, daß die Sammlung des Ganzen nicht durch Photius selbst, sondern durch

1) Montfaucon Bibliothec. Coislin. olim Seguier. Paris. 1715 f. p. 326 seq.

2) Wolf Curae philol. et crit. t. V. p. 651—815 daraus bei Galland. Bibl. PP. Venet. 1779. t. XIII. p. 695—732.

3) Coteler. Monum. Eccl. gr. III. p. 556 Cf. Wolf Praef. cit. p. III. V. VI.

4) Codd. MSS. Bibl. Reg. Taurin. Athenaei. Taurini. 1749 P. I. p. 108 seq.

Spätere veranstaltet worden sei, wie man früher, ehe die dagegen zeugende Vorrede bekannt ward, wohl hatte vermuthen können [1]). Photius beschäftigte in der Regel viele Abschreiber [2]) und sandte seine Werke verschiedenen Freunden zu; schon zu seiner Zeit konnte es Handschriften mit divergirender Aufeinanderfolge und Anzahl der Quästionen geben; er konnte leicht den zuerst gesammelten Abhandlungen später noch einige andere anreihen, wie er auch seiner „Bibliothek" noch andere Kritiken und Auszüge nachzutragen gedachte [3]) und wie auch die Vorrede der Amphilochien nur von den bis dahin ihm vorgebrachten 300 Fragen in einer Weise spricht, die spätere Beisätze nicht ausschließt [4]). Es konnte sich aber auch ganz leicht später diese Differenz ergeben, nachdem bald mehr bald weniger Abhandlungen besonders abgeschrieben waren und man sich mehr und mehr bemühte, die fehlenden noch sovielmöglich zu ergänzen, andere Abschreiber dagegen jene einzelnen Stücke, die unter sich zusammenhängen und schon unter eigenem Titel für sich abgeschrieben vorlagen, bei der Abschrift der ganzen Sammlung übergingen und wegließen. So hat z. B. die genannte Turiner Handschrift alle Abhandlungen des Cod. Coislin. bis auf die Erörterungen über die Kate-

1) Wolf Praef. cit. p. III: Ita potius statuendum puto, quod variae Photii epistolae hinc inde sint collectae, et Amphilochiorum nomine insignitae, ideo quod Photio frequens literarum cum Amphilochio commercium intercederet.

2) Daher auch die öfteren Klagen über Mangel an denselben im Exil. Amphil. 78: *βραδύνειν πρὸς τὰς σὰς αἰτήσεις διὰ τὴν τῶν ὑπογραφέων ἀπορίαν . . . ἡμᾶς νόμιζε.* Cf. de Spir. S. mystag. c. 96 p. 109.

3) Ep. ad Tarasium fratrem Biblioth. praemissa.

4) Praefat. Amphiloch. l. c. p. 2: *Πλῆθος ζητημάτων εἰς τριακοσίων συγκεφαλαιούμενον ἀριθμόν· μέχρι γὰρ τοσούτου τὸ περὶ ταῦτά σου φιλότιμον τὴν παροῦσαν ἡμῶν στενοχωρίαν πλατύνειν ἐνόμισε.*

gorien, die sehr häufig als eigenes Buch des Photius in verschiedenen Codices kopirt worden sind [1]), und außerdem nur eine einzige, ihr eigenthümliche Quästion.

Wie viele nun von diesen 308—313 Quästionen bis jetzt gedruckt worden sind, darüber ist man noch nicht in's Reine gekommen. Gieseler [2]) zählte die bis jetzt bekannt gewordenen also auf: 65 Quästionen seien in der Briefsammlung vorhanden, 7 bei J. Basnage in der neuen Ausgabe der Lectiones antiquae des Canisius gedruckt, 2 seien von Combefisius, 4 von Montfaucon, 46 von Wolf, 18 von A. Scottus, 20 von Mai im ersten Bande der Nova Collectio, 130 von demselben im neunten Bande derselben Sammlung herausgegeben. Demnach wären 292 edirt. Allein diese Zählung ist in keiner Weise richtig, namentlich werden hier mehrere Quästionen doppelt gerechnet. Die eine der von Combefisius edirten ist identisch mit einer, die Scottus (weit vollständiger) geliefert hat [3]), die andere ist wiederum von Montfaucon edirt worden [4]); außerdem publicirte Montfaucon wiederum zwei Quästionen, die schon in der Briefsammlung gedruckt waren [5]). Ebenso sind unter den von Mai edirten Quästionen eine, die auch in den Briefen steht, und zwei andere, die vorher schon Wolf edirt hatte [6]). Von den 7 bei Basnage herausgege-

1) Daher kommt es, daß Cave und die anderen Literärhistoriker die Synopsis categoriarum Aristotelis als besondere Schrift des Photius aufführen.

2) Kirchengeschichte II., I. §. 43 S. 348 III. Aufl.

3) Qu. de ubiquitate Christi (Scottus l. c. p. 88 seq.)

4) Qu. de Asteriis (Combefis Auctar. PP. 1648 p. 279. Montfaucon Bibl. Coislin. p. 346).

5) Qu. de Hercule Amaltheae cornu gerente (Montf. p. 346) ist ep. 209 qu. de Eusebio Caesariensi (ibid) ist ep. 144.

6) Q. 172 (bei Mai N. C. I. p. 319 seq.) ist identisch mit ep. 31

denen Abhandlungen wurde der Originaltext der ersten erst durch Mai veröffentlicht [1]) und auch diese ist in obigen Angaben doppelt angesetzt, einmal unter denen des Basnage, sodann in den 130 von Mai; nebstdem sind die bei Basnage stehenden Quästionen in ganz anderer Weise auf die Amphilochien vertheilt. Endlich finden sich, wenigstens im Cod. Vatic., mehr als 65 Briefe in die Amphilochien eingereiht und darnach erscheint auch diese von Wolf [2]) angegebene Zahl als unrichtig.

Um nun zu einem festen Resultate zu gelangen, müssen wir hier einen allerdings etwas mühseligen, aber unvermeidlichen Weg einschlagen, für dessen Beschwerden für einige Zeit die Geduld des gelehrten Lesers in Anspruch zu nehmen ist. Es kommt vor Allem darauf an, die bedeutenderen Handschriften und ihren Inhalt mit einander zu vergleichen, Gedrucktes und Ungedrucktes auszuscheiden und unter nur einmaliger Summation des mehrmals Gedruckten wenigstens approximativ die Zahl der Quästionen festzustellen, wobei das Uebrige dann von selbst sich ergeben wird. Wir geben zunächst eine Uebersicht des ganzen Werkes mit Zugrundlegung des genannten Codex Vaticanus und mit Berücksichtigung des Coislin. und Taurin. und theilen zur größeren Bequemlichkeit den ganzen Complex von Abhandlungen in mehrere Parzellen und Abschnitte ein.

I. Die ersten 76 Quästionen des Cod. Vatic. fallen ganz zusammen mit den ersten 75 der beiden letzteren Hand-

p. 90, q. 239 (bei Mai N. C. IX. p. 114) identisch mit q. 87 Galland. XIII. p. 703. q. 247. (bei Mai l. c. p. 116) identisch mit q. 99 Galland. XIII. p. 707.

1) Mai N. C. IX. p. 93—95.

2) Wolf l. c. Praef. p. VI.

schriften; nur fehlt in diesen die q. 15 des ersteren, so daß von q. 16 an die Zählung stets um eine Ziffer differirt, sohin auch q. 76 Vat. in den andern als q. 75 erscheint. Demnach gelten die von Montfaucon und Pasinius gegebenen Inhaltsverzeichnisse mit dieser Modification auch für den Vatic. Die meisten dieser Abhandlungen behandeln exegetische Fragen, sieben sind dogmatischen Inhalts (q. 13. 24. 27. 28. 29. 38. 75), eine (q. 20) hat die kanonistische Frage zum Gegenstand, weßhalb die von einer Häresie Zurückkehrenden bei sonst gutem Wandel zu den Weihen zugelassen werden, die mit körperlichen Gebrechen Behafteten aber davon ausgeschlossen bleiben. Von diesen 76 Quästionen sind alle bis auf eine gedruckt: zwei bei Wolf (Curae philol. t. V. p. 651—671), nämlich q. 74 und 76, 18 bei Scottus (q. 25—42) 6 bei Mai N. C. t. I. (q. 1. 6. 13. 21. 24. 43) 49 bei Mai N. C. t. IX (q. 2—5. 7—12. 14. 16—20. 22. 23. 44—73. 75). Die noch nicht gedruckte ist die oben genannte, nur im Cod. Vatic. vorfindliche q. 15 [1]), die dasselbe Thema wie q. 6 behandelt, die Frage nämlich, weßhalb Möses in der Kosmogonie das Himmelreich nicht erwähnt habe, die schon vielfach von Früheren besprochen war [2]); ähnlich ist die q. 79. im ersten Theil, weßhalb Moses dort nicht von den Engeln geredet.

---

1) Der Anfang lautet: *Τινὲς μὲν οὖν φασὶν, ὡς ἀτέλεσι καὶ προσύλοις τοῖς Ἰουδαίοις οὖσι καὶ πρὸς τὰ εἰσαγωγικώτερα τῶν μαθημάτων μᾶλλον νενευκόσι καὶ τὸ ἧττον ἔχουσι ἢ διὰ τῶν νοερῶν ὀφθαλμῶν τοῖς ὑπὲρ αἴσθησιν ἐπιβάλλειν.*

2) Vgl. Caesar. Dial. I. q. 50 (Galland. VI. p. 33. 34) Jobus monach. de incarnat. Lib. III. c. 19 (apud Phot. Bibl. Cod. 222) Theodor. q. 2 in Genesin, Chrys. homil. 2 in Genes. Anastas. Sin. q. 76 p. 477 ed. Gretser.

II. Es folgen nun im Cod. Vat. vier Abhandlungen n. 77—80, wovon die drei ersten den qq. 100—102 Coisl. und Taur. entsprechen, die letzte (q. 80) im Coisl. als q. 247, im Taur. als q. 238 erscheint. Diese letztere ist die zuerst von P. Stewart, dann von J. Basnage edirte (Lect. ant. II, II. p. 439 seq.) dogmatische Abhandlung de voluntatibus gnomicis, die Photius aus Johannes Damascenus erklärt hat; die q. 79, welche im ersten Theil die oben angegebene Frage, im zweiten die Stelle Röm. 12, 20 behandelt, ist bei Wolf (l. c. p. 687—691) gedruckt. Dagegen sind q. 77 und 78 noch nicht edirt; die erstere behandelt philosophische Fragen aus der Lehre de generibus et speciebus [1]); q. 78 gibt Erklärungen zu Gregors von Nazianz Oratio II (und Or. I) de Filio [2]). Beide gehören zu den interessantesten Erörterungen der ganzen Sammlung.

III. Die Quästionen 81—118 sind in der Ausgabe der Briefe des Photius von Montakutius (Londini 1651 f.) enthalten und verbreiten sich über verschiedene Fragen des A. und N. T., aber auch über manche andere Gegenstände. Die q. 81 über Akt. 2, 6 (Montf. q. 269. Taur. q. 260) ist ep. 145; die q. q. 82—88 (Montfauc. q. 248—254. Taur. 239—245) sind die Briefe Nr. 147. 151. 152. 155—157. 161; die q. 89 über die Bedeutung des Namens Gott steht im Coisl. als q. 270, im Taur. q. 261 und ist ep. 162 p. 215; die unmittelbar folgenden Briefe 162 und 163 bilden die q. 90 und 91, im Coisl. 255. 256, im Taurin. q. 246. 247; ebenso die Briefe 165 und 166 die q. 92 und 93, im Coisl. 272. 273, im Taur. 262.

1) Anfang: *Ἐζήτηται μὲν ἡμῖν* wie oben Note 2 S. 256.

2) Anfang: *Οὐκ ἠξίουν ἔγωγε ῥημάτων πατρικῶν διάνοιαν εἰς μάθησιν ὂν ὅ τε χρόνος καὶ τὸ περὶ τὰς λογικὰς ἐφόδους φιλόπονον.*

263. Wiederum entsprechen q. 94—104 (Coisl. q. 257—267; Taur. q. 248—258) den Briefen Nr. 167. 176—178. 180—182. 187. 192. 196. 203; ebenso die q. 105—118, die im Coisl. q. 127—140 zu stehen kommen [1]), den Briefen Nr. 205. 208—211. 213. 214. 216. 219. 228. 241. 246—248.

IV. Zehn weitere Quästionen, 119—128 sind sämmtlich von Wolf (l. c. p., 708 seq.) als q. 141—150 ganz nach der Zählung bei Montfaucon (im Taur. q. 140—149) veröffentlicht worden. Sie behandeln alle Fragen über Stellen des N. T.

V. Den Quästionen 129—136 des Cod. Vatic. entsprechen vollkommen q. 151—158 im Coisl., q. 150—157 im Taur. — Die drei ersten, q. 129 über Ps. 23, 8., q. 130 über das vierzigtägige Fasten, q. 131 über den Magneten sind von Mai (N. C. IX. 99. I. 281) edirt, q. 132 über II. Petr. 1, 18 und q. 133 über I. Kor. 4, 13 von Wolf (l. c. p. 739. 742 seq.), q. 134 über die Jahresanfänge wiederum von Mai (N. C. I. p. 283), q. 135 über die Antilogie zwischen Joh. 18, 23 und Matth. 5, 39 sowie q. 136 über die Frage, weßhalb Paulus seinen Briefen seinen Namen voransetzt, von Wolf (p. 748. 758 seq.).

VI. Noch nicht gedruckt sind die n. 137—147 folgenden Abhandlungen über die Kategorien des Aristoteles, die im Taur. fehlen, im Coisl. als q. 173—182 (es fehlt q. 142) aufgezählt sind. Sie beginnen mit einer Erörterung über die Kategorien im Allgemeinen (q. 137); dann wird von der Substanz (q. 138), von der Qualität, Quantität

---

1) Im Cod. Taur. stehen dieselben gleichfalls als q. 127—139; die q. 117 (bei Montfaucon 139) ist hier nicht aufgezählt und daher die folgende q. 118. Vatic., 140 Coislin. als q. 139 angeführt, so daß von da an beide Handschriften in der Zählung divergiren.

b) 8 in den Lectiones antiquae ed. Basnage (II, X)
c) 2 in der Bibl. Coislin. von Montfaucon (VII, XVIII)
d) 46 bei Wolf und bei Gallandi (I, II, IV, V, VIII, IX, XIII, XIV, XVII, XVIII, XX.)
e) 18 bei A. Scottus (oben I.)
f) 147 [1]) bei Mai (I, V, VII, IX, XI, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX).

Diese zusammen geben die Zahl 292.

Somit haben wir einerseits annäherungsweise die Zahl der Amphilochien festgestellt, andrerseits einen genauen Ueberblick über die gedruckten und ungedruckten Theile der Sammlung gewonnen.

Es erübrigt noch, den wissenschaftlichen Werth derselben einigermaßen näher zu kennzeichnen und zu bestimmen.

Vor Allem besteht dieser unseres Erachtens darin, daß die Amphilochien eine reiche Fundgrube für patristische Exegese bilden. Ueber drei Viertheile der 324 Quästionen sind exegetischen Inhalts; es sind darin besonders viele Stellen aus den Büchern Mosis, einige aus den Büchern der Könige, den Psalmen sowie dem Ekklesiastes, nur sehr wenige aus Job und den Propheten, viele aus den Evangelien und den apostolischen Briefen, auch einige aus der Apostelgeschichte behandelt. Wir erhalten bisweilen reichhaltige philologische und hermeneutische Erörterungen [2]); manchmal sind uns auch Texte der alten griechischen Versionen des A. T. erhalten, die in den bisher gedruckten Theilen der Hexapla nicht vorkommen [3]). Mit besonderer Vorliebe

1) Drei von den 150 waren schon vorher herausgegeben wie oben bemerkt ward.

2) Vgl. z. B. q. 1. 21. 153. (Mai N. C. I. p. 193. 229. 171. ed. 1825).

3) So wird q. 42 (Scottus p. 152) über Isai 64, 5 bemerkt,

IX. Dagegen fehlt wieder in den beiden letzteren Handschriften die Erörterung über die Tiara des Hohenpriesters, q. 165 (bei Mai N. C. IX. p. 102. 103), dieselbe erscheint wenigstens ihrem größten Theile nach in manchen Handschriften [1]) als besonderes Schriftchen mit dem Titel: Cur Evangelium (Johannis) in capite ordinandi (Pontificis) imponatur, und wird daher auch von den Literärhistorikern unter den ungedruckten Werken des Photius mit dieser Aufschrift angeführt. Dadurch wird abermals das oben über die Differenz der Handschriften Gesagte bestätigt. Die unmittelbar folgende q. 166 (Quomodo Christus venit legatus a Patre?) ist im Coisl. q. 195, im Taur. q. 185; sie ist gedruckt bei Mai l. c. p. 104). Von dieser q. 166 an folgt eine lange Reihe von Abhandlungen ganz in derselben Ordnung in den drei Handschriften. Was Cod. Vat. unter q. 166—179 enthält, das ist im Coislin. q. 195—208, im Taur. q. 185—199; nur hat der letztere als q. 190 eine besondere Abhandlung *περὶ τοῦ δράκοντος τοῦ διαβόλου*, die in den beiden anderen fehlt, zwischen q. 170 und 171 des Vat. (q. 199 und 200 des Coisl., hier q. 189 und 191) eingeschaltet. Von diesen Abhandlungen finden sich q. 167. 168. 170 als q. 196. 197. 198 bei Wolf (l. c. p. 810. 813. 814) q. 169 über Isai 1, 1. 2. bei Mai (N. C. IX. p. 104); q. 171 über Matth. 1, 25. (Coisl. q. 200, Taur. q. 191) steht in der Briefsammlung als ep. 30 p. 88—90. Die von Mai (N. C. I. p. 319) publicirte Abhandlung de providentia ist identisch mit dem schon längst gedruckten Briefe an Tarasius p. 90—94 ep. 31, und q. 173 de Trinitate ist ep. 303. Von Mai wurden ferner die Erklärungen zu Job 3, 3. (q. 174), zu Jerem.

1) So im cod. Vatic. gr. 430 fol. 155 a.

49, 13. (q. 175), zu Luc. 2,
(q. 177), zu Jak. 4, 4. (q. 1
(q. 179) herausgegeben (N.

X. Es folgen nun sieb
über die Lehre von Gott un
nität und der Inkarnation,
209—215, Taur. q. 200-
Ordnung, die sämmtlich
öffentlich worden sind. D
q. 80 gab Basnage no
heraus, wovon die erst
serer q. 75 entspricht,
hat, die übrigen fünf
unsere 7 Quästionen
nage (Lect. ant. II.,
q. 180 Vat., 209 C
q. 181 Vat., 210 C
gegen ist in den
theilt, so daß q.
p. 433 bei dem
αρχικῆς θεολογ
433—434 von
sich findet. Di
Vat. (Coisl. 2
436) q. 186

XI. Die
216—221
sie sind gl
hier der M
benützt wo
Sohn Fle

tät?) ist, so viel mir bekannt, noch ungedruckt; die übrigen hat Mai im ersten Bande der Nova Collectio edirt.

XII. Abermals begegnet uns eine Abtheilung von bereits gedruckten Briefen in den q. q. 193—222, wovon q. 193—217 im Coisl. Nr. 222—246 (Taur. 213—237), q. 218—222 im Coisl. Nr. 163—167 (Taur. 162—166) sich finden. Es stehen diese Briefe bei Montakutius Nr. 34—38. 43. 50. 54. 58. 61—64. 72. 74—77. 102. 125. 127. 129. 132—134. 137—139. 144. 135.; einer derselben, ep. 144 de Eusebio Caesar. ward nochmals von Montfaucon (Bibl. Coisl. p. 348) als q. 166 edirt. Dem Inhalte nach ist dieser Abschnitt höchst manigfaltig; es werden Stellen des A. und N. T. erklärt, Trinität, Inkarnation, sowie die kirchliche Lehre von den Bildern behandelt u. A. m.

XIII. Die dogmatische Abhandlung über Gottes Allgegenwart und das Geheimniß der Inkarnation (bei Mai N. C. IX. p. 111. 112), die im Vat. die q. 223 bildet, erscheint im Coisl. als q. 168, im Taur. als q. 167. Dagegen fehlen in beiden letzteren die q. 224 und q. 225, erstere im neunten (q. 112), letztere im ersten Bande der Nova Collectio (q. 346 ed. 1825) gedruckt. Zu den noch ungedruckten Amphilochien gehört auch q. 226 über Job 2, 2. — eine vielfach in den älteren Werken dieser Art behandelte Stelle [1]); im Coislin. und Taur. steht diese Frage mit denselben Anfangsworten zweimal: q. 90 und q. 169 (90. 168). Die q. 227 über Gal. 4, 4 steht bei Wolf (l. c. p. 678. 679) und ist in den Verzeichnissen von Montfaucon und Pasinius als q. 89 aufgeführt. Ungedruckt scheinen mir die q. 228 de natura et hypostasi

1) Vgl. Caesar. Dial. I. q. 49. p. 33. Ps. Athanas. q. 12. p. 270. 271. — Anastas. Sin. q. 31. p. 300.

(Coisl. Taur. q. 76), q. 229 de hypostasi (C. T. 77), q. 230 de Divinitate (C. T. q. 78), sodann q. 231 *πότερον ὁ Χριστὸς τὸν καθόλου ἄνθρωπον ἀνελάβετο ἢ τὸν ἐπὶ μέρους;* (C. T. q. 79), endlich q. 233: *τί ἐστιν, ἢ τό γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν, ἃ ἡ θεότης.* (C. T. q. 81). Die q. 232 (C. T. 80) über II. Kor. 5, 20 ward bereits von Wolf (p. 672. 673) publicirt.

XIV. Die Quästionen 234—236 (Coisl. Taur. q. 82—84) hat Mai (N. C. IX. p. 112. 113), die q. 237 (C. T. q. 85) Wolf (l. c. p. 673), die q. 238 (C. T. q. 96) wiederum Mai herausgegeben. Die schon von Wolf (p. 674. 675) als q. 87 veröffentlichte q. 239 über Röm. 7, 18. ließ Mai unter den ungedruckten Amphilochien abermals abdrucken (l. c. p. 114); sie ist im Coisl. und Taur. q. 86. Dasselbe ist mit q. 248 (Coisl. Taur. q. 99) der Fall, welche Wolf (p. 685. 686 q. 99) und wiederum Mai (l. c. p. 116 als q. 247 [1]) publicirte. Zu den ungedruckten Theilen der Sammlung gehören: q. 240 de termino vitae, dasselbe Thema behandelnd wie q. 149 (Coisl. q. 308, Taur. q. 297), q. 242. Was Neomenia, Calendae, Idus, Nonae bedeuten (C. T. q. 88), q. 243 de divina natura et hypostasi mit dem Anfang: *ἡ μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένου*, die in den beiden anderen Handschriften fehlt. Die q. 241 über Joh. 8, 44. und die q. 244 über die Worte: Sedere nos fecit in dextera Dei et Patris (Coisl. Taur. q. 87. 91) finden sich bei Wolf (p.

1) In diesem letzten Drittheile der Amphilochien herrscht in den Zahlen eine nicht geringe Verwirrung und die in den Aufschriften bei Mai N. C. t. IX gegebenen Ziffern sind nicht immer die, welche im Codex selbst stehen oder der Reihenfolge nach stehen müßten und auch der Index weicht hierin vom Texte ab.

675. 679), die q. 245 (Coisl. Taur. q. 92) 246 (Coisl. 159, Taur. 158), 247 (C. T. 98) bei Mai (l. c. p. 114. 115).

XV. Die q. 249 — 281 behandelten mit Ausnahme einer einzigen, noch ungedruckten Abhandlung (q. 273), die eine Stelle aus Johannes Climacus erklärt und in den anderen Handschriften sich nicht findet, exegetische Fragen aus den fünf Büchern Mosis und zeigen die ausgedehnteste Benützung des Theodoret von Cyrus. Die Fragepunkte sind meist ebenso gestellt wie bei diesem; bisweilen ist derselbe Wort für Wort ausgeschrieben, bisweilen abgekürzt, seltener amplificirt. So ist die Frage: „Wenn die Erde war (ἦν Gen. 1, 2), wie ward sie (ἐγένετο)?" q. 249 (Coisl. 274 Taur. q. 264) im ersten Theile ganz von Theodoret genommen [1]); deßgleichen die folgende q. 250, wo dessen Worte ebenfalls beibehalten, nur einige Sätze weggelassen sind, ohne daß dabei ein anderer, neuer Gedanke erscheint [2]). Fast wörtlich ist die Uebereinstimmung

---

1) Man vergleiche z. B.

Amphiloch. q. 249 (Mai N. C. IX. p. 116. q. 248).

Ἠλίθιον τὸ ἐρώτημα· ὁ γὰρ εἰπὼν· ἐν ἀρχῇ ἐποίησε ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν κ. τὴν γῆν, οὐκ ἀΐδιον δηλονότι ἔφη τὴν γῆν· ἔφη δὲ οὐχ ὅτι ἦν ἡ γῆ ἀπολύτως, ἀλλ' ἦν ἀκατάσκευαστος. ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν, ἐπικειμένου τοῦ ὕδατος, καὶ ἀκατασκεύαστος, μηδέπω κοσμηθεῖσα βλάστῃ.

Vgl. auch Caesar. Dial. I. q. 63 (Galland. VI. p. 38). Basil. hom. II in Hexaem.

Theodoret q. 5 in Gen. p. 6. 7. ed. Sirmond. Paris 1642. t. I.

Ἠλίθιον ἄγαν καὶ ἀνόητον τὸ ἐρώτημα· ὁ γὰρ εἰπὼν· ἐν ἀ. ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, οὐκ ἀΐδιον ἔφη τὴν γῆν, ἀλλὰ μετὰ τὸν οὐρανὸν ἢ σὺν τῷ οὐρανῷ δεξαμένην τὸ εἶναι· ἄλλως τε οὐδὲ ἀπολύτως εἶπεν ὁ συγγραφεύς· ἡ δὲ γῆ ἦν, ἀλλὰ τὸ ἑξῆς συναρμόσας· ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, τουτέστι ἐγένετο μὲν ὑπὸ τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ· ἔτι δὲ ἀόρατος ἦν ἐπικειμένου τοῦ ὕδατος, καὶ ἀκατασκεύαστος, μηδέπω κοσμηθεῖσα τῇ βλάστῃ.

2) Die q. 250 (Mai N. C. IX. p. 117. q. 249) hat ganz dieselbe Aufschrift wie Theod. q. 7 in Genes. q. 7. 8: „Wenn Gott das Licht

in der langen Abhandlung über Gen. Kap. 49 [1]), und mehr oder weniger ist das mit allen anderen Quästionen dieses Abschnitts der Fall [2]). Die Quästionen 249—251 ent-

schuf, so schuf er nicht auch die Finsterniß; denn beides ist sich entgegengesetzt"; ebenso die Anfangsworte: ἐναντία μὲν ἀλλήλοις, ἀλλ' ἀναγκαῖα τοῖς ἀνθρώποις ἀμφότερα. Dann läßt Photius drei Sätze weg und fährt mit Theodorets Allegation von Ps. 103 fort, ganz dessen Gedanken nachschreibend. Aus Theodoret ist bei Mai p. 117 Lin. 8 für δύον μὲν zu setzen: δυόμενον.

1) Mai N. C. I. p. 351 seq. ed. 1825; p. 208 seq. ed. 1831. coll. Theodoret q. 110 in Genes. p. 72—77.

2) Es genüge folgende Uebersicht der einzelnen Quästionen.

Amph. 251 (Mai N. C. IX. p. 117. 118. q. 250) coll. Theod. q. 18 in Gen. p. 13. 14.

Amph. 252 (Mai l. c. p. 118. 119. q. 251) coll. Theod. q. 19 in Gen. p. 15. 16.

q. 253 (Mai l. c. p. 119—121. q. 252) coll. Theod. q. 20 in Gen. p. 16—18.

q. 254 (Mai l. c. p. 121. 122. q. 253) coll. Theod. q. 37 in Gen. p. 31. 32.

q. 255 (Mai p. 123. q. 254) coll. Theod. q. 47 in Gen. p. 38—40.

q. 256 (Mai p. 123. 124. q. 255) coll. Theod. q. 57 in Gen. p. 45. 46.

q. 257 (Mai p. 124. q. 256) coll. Theod. q. 58 in Gen. p. 46. 47.

q. 258 (Mai p. 125. q. 257) coll. Theod. q. 65 in Gen. p. 50. 51.

q. 259 (Mai p. 125. 126. q. 258) coll. Theod. q. 92 in Gen. p. 65.

q. 261 (Mai p. 126. q. 270) coll. Theod. q. 6 in Exodum p. 80. 81.

q. 262—269 (Mai p. 126—134) coll. Theod. q. 10. 14. 24. 27. 40. 48. 60. 68 in Exod. p. 80 seq. p. 111.

q. 270—272 (Mai p. 134—136. q. 279—282) coll. Theod. q. 18. 19. 23. in Levitic. p. 127—133.

q. 274. 275 (Mai p. 136—137) coll. Theod. q. 1. 10 in Num. p. 141. 145.

q. 276—278 (Mai p. 137—139. q. 286—288) coll. Theod. q. 18. 34. 37 in Numer. p. 150. 157. 159.

q. 279 (Mai p. 139. q. 289) coll. Theod. q. 40 in Deuter. p. 187.

q. 280 (Mai p. 140. q. 290) coll. Theod. q. 42 in Deut. p. 188.

q. 281 (Mai p. 141. q. 291) coll. Theod. q. 43 in Deut. p. 189.

Mit den zuerst angeführten drei sind das im Ganzen 32 Quästionen, in denen Photius den Theodoret größtentheils ausgeschrieben hat.

sprechen den q. 274—276 des Coisl. und den q. 264—266 des Taurin.; dagegen fehlen q. 252—254 in diesen beiden; q. 255 ist q. 305 Coisl. und q. 294 Taurin.; q. 256—259 entsprechen Coisl. q. 277—280, Taur. q. 267—269; (die q. 259 fehlt in der Turiner Handschrift). Die q. 260 ist im Coisl. 170, im Taur. 169; q. 261—263 entsprechen den q. 281—283 Coisl. und q. 270—272 Taur., q. 264 nimmt in beiden letzteren die vorletzte Stelle ein (Coisl. 307, Taur. 296); es entsprechen sich ferner Vat. q. 265—267 Coisl. q. 284—286 Taur. q. 273—275; Vat. q. 268, Coisl. 171 Taur. 170; Vat. q. 269—272 Coisl. q. 287—290. Taur. q. 276—279: Vat. 274. 275 Coisl. 291. 306 Taur. 280. 295. Die Quästion Nr. 276 fehlt in den beiden andern Handschriften. Die übrigen q. 277—281 finden sich im Verzeichnisse von Montfaucon q. 292—294. 172. 295, in dem des Turiner Codex Nr. 281—283. 171. 284 aufgeführt.

XVI. Verschiedene Stellen des N. T. werden q. 282 bis 286 (Coisl. q. 296—300, Taur. q. 285—289) behandelt. Diese fünf Abhandlungen stehen bei Mai (N. C. IX. p. 141—144). Deßgleichen auch die folgenden Erklärungen über Stellen des Psalters q. 287—291 (l. c. p. 144 bis 147), wovon q. 287 in den beiden andern Handschriften fehlt, die übrigen im Coisl. q. 301—304, im Taur. q. 290—293 sich finden.

XVII. Von q. 292—305 (Coisl. und Taur. q. 104 bis 118) folgen Erörterungen über verschiedene Texte des A. T., die mit Ausnahme der schon von Wolf (p. 692. 693 q. 111) edirten q. 298 sämmtlich bei Mai gedruckt sind (t. IX. p. 148—154 q. 302—307. 308, dann p. 95. 97 q. 78, p. 100. 101 q. 132, p. 97. 99 q. 81. 83).

XVIII. An diese schließen sich Erörterungen über verschiedene Texte des N. T. an q. 306—311 (Coisl. und Taur. q. 119—124), alle von Wolf (l. c. p. 693—708) edirt. Die q. 312 de Asteriis, herausgegeben von Montfaucon (Bibl. Coislin. p. 346) ist in den beiden andern Handschriften q. 125. Den Schluß bildete die q. 313 von Jakob und der Lia, im Coisl. und Taur. q. 126, herausgegeben von Mai (N. C. IX. q. 157. 158) als q. 315.

XIX. Vor dieser Quästion finden sich aber noch vier andere, die Mai (l. c. p. 154—157) als q. 311—314 herausgegeben hat [1]), die wir, um die auch in den anderen Handschriften nacheinander stehenden Quästionen nicht zu trennen, hieher mit eigenen Nummern setzen wollen. Demnach wird q. 314 die Abhandlung über die Volkszählung unter David (Mai l. c. p. 154. q. 311), q. 315 die Erörterung der Frage, weßhalb David ein Mann nach dem Herzen Gottes genannt ward (Mai l. c. p. 155. 156 q. 312), q. 316 die Abhandlung: Weßhalb regnete das Manna Morgens in der Wüste herab? (Mai p. 156 q. 313) und q. 317 die Abhandlung über Gen. 17, 2. (ib. p. 156. 157 q. 314). Alle vier Abhandlungen fehlen im Coisl. und Taur.

XX. Es sind nun, um die Amphilochien der bekannten Handschriften vollständig aufzuführen, noch einige Abhandlungen einzureihen, die im Vat. fehlen, aber im Coislin. und Taurin. sich finden. Diese sind, unter fortlaufende Nummern gebracht, die folgenden. a) q. 318 die von Wolf (l. c. p. 684) edirte Erörterung über Matth. 16, 23., weßhalb Christus den Petrus tadelt, im Coisl.

1) Es fehlen ihnen die sonst den einzelnen Abhandlungen voranstehenden Aufschriften.

und Taur. q. 93. b) q. 319. die Abhandlung mit dem Titel: „Was bedeutet Absalom's Empörung gegen seinen Vater?“ im Coisl. und Taur. q. 94 — noch ungedruckt. c) q. 320. die Erörterung über Luc. 10, 4. bei Wolf (l. c. p. 684. 685) im Coisl. und Taur. q. 95; d) q. 321 die noch ungedruckte Abhandlung über Deuter. 14, 1., im Coisl. und Taur. q. 97. e) q. 322 die Abhandlung über III. Kön. 17, 6. (Warum diente der Rabe, ein unreines Thier, dem Propheten?) im Coisl. und Taur. q. 108. f) q. 323 die dogmatische Quästion: Si Filius et Pater in Filio, cur Pater non dicitur incarnatus? (mit dem Anfange *Τῆς προκειμένης ἀπορίας προηγήσαιτ' ἂν*), im Coisl. q. 268, im Taur. q. 259.; endlich g) q. 324. die q. 190 des Cod. Taurin. de dracone diabolo (mit dem Anfang: *ὅτι δράκοντα πολλάκις ἡ γραφὴ καλεῖ τὸν διάβολον*). Die letztgenannten Quästionen sind alle noch ungedruckt.

Demnach beträgt die Zahl der bis jetzt bekannten Amphilochien 324. Vergleichen wir nun den Cod. Coislin., der nach dem Index 308, in der That aber nur 306 Quästionen enthält, da in ihm q. 90 mit q. 169, sowie q. 255 mit q. 271 identisch ist, so fehlen ihm im Ganzen 17 Abhandlungen des Cod. Vatic. Setzen wir diese 17 nebst der q. 190 des Taur. (oben q. 324) zu den 306 Quästionen, so ergeben sich ebenfalls 324.

Von diesen 324 Quästionen sind 292, also etwa neun Zehentheile gedruckt, $^1/_{10}$ ist noch ungedruckt, nämlich 32 Quästionen [1]). (S. oben I, II, VI, VII, XI, XIII—XV, XX.)

Von den gedruckten Abhandlungen finden sich

a) 71 in der Briefsammlung des Montakutius (III, IX, XII)

1) q. 15. 77. 78. 137—148. 154. 187. 226. 228—231. 233. 240. 242. 243. 273. 319. 321—324.

b) 8 in den Lectiones antiquae ed. Basnage (II, X)
c) 2 in der Bibl. Coislin. von Montfaucon (VII, XVIII)
d) 46 bei Wolf und bei Gallandi (I, II, IV, V, VIII, IX, XIII, XIV, XVII, XVIII, XX.)
e) 18 bei A. Scottus (oben I.)
f) 147 [1]) bei Mai (I, V, VII, IX, XI, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX).

Diese zusammen geben die Zahl 292.

Somit haben wir einerseits annäherungsweise die Zahl der Amphilochien festgestellt, andrerseits einen genauen Ueberblick über die gedruckten und ungedruckten Theile der Sammlung gewonnen.

Es erübrigt noch, den wissenschaftlichen Werth derselben einigermaßen näher zu kennzeichnen und zu bestimmen.

Vor Allem besteht dieser unseres Erachtens darin, daß die Amphilochien eine reiche Fundgrube für patristische Exegese bilden. Ueber drei Viertheile der 324 Quästionen sind exegetischen Inhalts; es sind darin besonders viele Stellen aus den Büchern Mosis, einige aus den Büchern der Könige, den Psalmen sowie dem Ekklesiastes, nur sehr wenige aus Job und den Propheten, viele aus den Evangelien und den apostolischen Briefen, auch einige aus der Apostelgeschichte behandelt. Wir erhalten bisweilen reichhaltige philologische und hermeneutische Erörterungen [2]); manchmal sind uns auch Texte der alten griechischen Versionen des A. T. erhalten, die in den bisher gedruckten Theilen der Hexapla nicht vorkommen [3]). Mit besonderer Vorliebe

1) Drei von den 150 waren schon vorher herausgegeben wie oben bemerkt ward.

2) Vgl. z. B. q. 1. 21. 153. (Mai N. C. I. p. 193. 229. 171. ed. 1825).

3) So wird q. 42 (Scottus p. 152) über Isai 64, 5 bemerkt,

und mit Geschick werden die anscheinenden Widersprüche der Schrift erklärt [1]); sehr oft werden auch die verschiedenen Auslegungen der Väter zusammengestellt und nach ihrem Gehalte geprüft [2]). In vielen Abhandlungen wird im Sinne der Antiochener, an die sich Photius ohnehin meistens anschloß, das maßlose Allegorisiren der Origenisten, das den historischen Gehalt der Schriftworte verkümmert und aufhebt und nur zu oft in bloßen Phantasiegebilden sich ergeht, auf das strengste getadelt [3]); aber darum wird nicht die Allegorie überhaupt, noch weniger der mystische Sinn verworfen, vielmehr zeigt Photius in den von ihm adoptirten Ansichten sehr oft eine Hinneigung und eine starke Vorliebe dafür. Sehr häufig werden die Typen des A. T. hervorgehoben, das Manna als Typus der Eucharistie [4]), das Osterlamm als Typus Christi [5]), mit Theodoret wird der Satz eingeschärft: „das Alte war Typus des Neuen, das mosaische Gesetz war der Schatten, der Leib aber ist die Gnade" [6])! Der buchstäblichen Erklärung wird sehr häufig die erhabene *θεωρία* entgegengesetzt, dem *γράμμα* das *πνεῦμα* [7]). Im Ganzen ist Photius mei-

Symmachius habe: *ὠργίσθης ἡμῶν ἁμαρτόντων*, deßgleichen (Scottus p. 106) zu Exod. 7, 24, Aquila und Theodotion übersetzen: *τῶν ποταμίων ὑδάτων ἡ πρὸς αἷμα παρὰ Μώσεως καὶ Ἀαρὼν ἐγεγόνει μεταβολή.*

1) Vgl. q. 2. 7. 8. 9. 12 (Mai N. C. IX. p. 1. 5—9. 12. 13) q. 19 (ib. p. 18—20) q. 30. 35. 37 (Scottus p. 45—52. 81—84. 85—87) u. a. m.

2) Amph. 47 (Mai IX. p. 36 seq.) q. 222 (ep. 135 ad Constant. fr. p. 180—189) q. 309 (Wolf Cur. philol. V. p. 701. q. 122) q. 23 (Mai l. c. p. 24 seq.) q. 70 (Mai l. c. p. 85) q. 48 (Mai l. c. p. 40).

3) So besonders Amph. 70 (l. c. p. 85).

4) Amphil. 316 (Mai IX. p. 156. 157. q. 313).

5) Amph. 295 (Mai IX. p. 149. q. 305).

6) Amph. 265 (Mai IX. p. 129. q. 274) aus Theod. q. 27 in Exod.

7) Amph. 59 (Mai l. c. p. 67). So heißt es z. B. q. 61 (Mai

stens dem Theodoret, dem besten Exegeten des Alterthums, gefolgt, auch da wo er nicht wörtlich ihm nachschreibt, häufiger als jedem anderen Ausleger, und darin zeigt sich ein gesundes Urtheil. Mit Theodoret erklärt er sich gegen die Meinung vieler Aelteren, namentlich unter den Syrern [1]), Gen. 1, 3. sei vom heiligen Geiste die Rede, und versteht den „Geist Gottes" von der Luft [2]). Am selbstständigsten ist er in Erklärung verschiedener Stellen des N. T. und besonders hat er den paulinischen Briefen eine große Aufmerksamkeit zugewendet [3]). Wohl werden bisweilen unhaltbare Erklärungen gegeben; desto schätzenswerther aber ist das gebotene Material für die Geschichte der Exegese, zumal da auch manche Quästionen aus solchen älteren Arbeiten entnommen sind, die uns nicht mehr vorliegen. In dieser Beziehung kann aber noch leicht eine und die andere interessante Entdeckung gemacht werden. Uebrigens können wir dem Gesagten zufolge direkt weniger von einer Exegese des Photius reden, als von der Exegese der in den Amphilochien repräsentirten Autoren: sofern aber Photius aus verschiedenen Ansichten sich die seinige wählte und auch viele Texte selbstständig behandelte, tritt auch er in die Reihe der Exegeten ein. Oekumenius hat in der Erklärung paulinischer Stellen ihn vielfach benützt und namentlich Stellen aus den Amphilochien seinen Commen-

---

l. c. d. 72), die Stelle Ekkles. 9, 4 gebe zwar einen offen daliegenden, aber nichts Nothwendiges und Nützliches aussagenden Sinn, daher sei es besser, ἀπὸ τȣ̃ γράμματος ἐπὶ τὸ πνεῦμα χωρεῖν καὶ πρὸς τὴν τῶν νοητῶν ἀναφέρεσθαι θεωρίαν.

1) Ephrem Syr. (Cf. Assem. Bibl. Or. I. p. 65) Basil. hom. 2 in Hexaem. n. 6. Caesar. dial. I. q. 54 (Galland. VI. p. 35).

2) Amph. 16 (Mai IX. p. 15. 16). Vgl. Theod. q. 8 in Gen. p. 8. 9.

3) Vgl. besonders epp. 165. 166. p. 224 seq. (Amph. q. 92. 93).

taren einverleibt. Ich werde darüber wie über die Exegese des Photius noch Mehreres zu sagen haben, sobald ich die in vielen Catenen vorfindlichen Erörterungen und Scholien des Photius einer näheren Untersuchung unterziehen kann. So viel will ich für jetzt bemerken, daß nach meinen bisherigen Forschungen die von den Literärhistorikern dem Photius zugeschriebenen Bibelkommentare auf sehr wenige, die zu einigen paulinischen Briefen, sich zu reduciren scheinen und die größere Zahl der zu anderen Theilen der Schrift in den Catenen vorfindlichen Auslegungen des Photius in den Amphilochien, und zwar ausführlicher und in einer Weise sich vorfindet, daß es weit wahrscheinlicher ist, daß die Compilatoren der Catenen aus den Amphilochien geschöpft als daß die Bibelerklärungen bei den letzteren aus besonderen Commentaren von Photius in diese Sammlung übertragen worden seien.

Sodann finden wir in unserer Sammlung reichhaltige Erörterungen über interssante dogmatische Fragen. Viele exegetische Quästionen sind zugleich für die Dogmatik von Interesse, so z. B. die Abhandlung über die Taufe im Namen Jesu, die einerseits die hieher gehörigen Stellen der Apostelgeschichte, andrerseits die kirchliche Lehre von der Form des Taufsakramentes erläutert [1]). Manche haben zugeich ein polemisches Interesse; so sucht Photius das Argument der Lateiner aus dem patristischen Ausdruck, der Geist sei Bild des Sohnes (wie der Sohn Bild des Vaters) durch eine anderweitige Erklärung zu entkräften [2]); ebenso verfährt er mit dem aus der Mission des Geistes durch den Sohn entnommenen Argumente, indem er die

1) Amph. 43 (Mai N. C. I. p. 253 seq.

2) Amph. 235 (Mai N. C. IX. p. 113). Vgl. unsere Erörterungen zu Phot. de Sp. S. mystag. p. 167 not. 7.

Gemeinsamkeit der passiven Mission für alle drei Personen behauptet [1]: deßgleichen verfolgt er einen solchen Zweck in der Erörterung, weßhalb Sohn und Geist nicht Brüder, der Geist nicht Sohn sei [2]). Die Geheimnisse der Trinität und der Inkarnation sind der vornehmste Gegenstand dieser dogmatischen Erörterungen; aber auch andere dogmatische Sätze, wie die Ewigkeit der Höllenstrafen [3]), die immerwährende Virginität der hl. Jungfrau [4]), werden besonders behandelt, viele andere aber gelegentlich eingeschärft und entwickelt. An vielen derselben können wir die griechische Scholastik der damaligen Zeit mit ihren Subtilitäten erkennen. Von dem Traktat de voluntatibus gnomicis hat schon Stewart bemerkt, daß er nimia cum subtilitate geschrieben sei. Dahin gehört auch die in der noch nicht edirten q. 229 behandelte Schwierigkeit: „Ist die zusammengesetzte Hypostasis des Logos gleichwesentlich mit der einfachen, oder ungleichen Wesens, oder aber in der einen Beziehung gleichwesentlich, in der andern nicht [5]),“ sowie die q. 38

1) Amph. 188 (Mai I. p. 180). Vgl. die obige Abhandlung p. 151 seq.

2) Amph. 28 (Scottus p. 26 seq.) p. 286 not. 4. Diss. ad Phot.

3) Amph. 13 (Mai N. C. I. p. 53 seq.).

4) Amph. 171 (ep. 30. p. 88).

5) Cod. Vat. f. 173: *Πότερον ἡ τῦ λόγυ σύνθετος ὑπόστασις ὁμοφυὴς ἐστι τῇ τῦ λόγου ἁπλῇ ὑποστάσει, ἢ ἑτεροφυὴς, ἢ πῆ μὲν ὁμοφυὴς, πῆ δὲ ἑτεροφυής; εἰ μὲν γὰρ ὁμοφυὴς, ἐστὶ δὲ ἡ τῦ λόγυ ἁπλῆ ὑπόστασις τῇ τῦ πατρὸς ὁμοφυὴς, καὶ ἡ σύνθετος ἄρα τῇ τῦ πατρὸς ἁπλῇ ὑποστάσει ὁμοφυής· πῶς ἂν ἡ σύνθετος τῇ ἁπλῇ ὁμοφυής; πῶς δ' οὐχὶ σύνθετος ῥηθείη ἂν καὶ ἡ τῦ πατρός; καὶ τρίτον τετρὰς αἱ τρεῖς ἁπλαὶ ὑποστάσεις πατρὸς καὶ υἱῦ καὶ ἁγίου πνεύματος καὶ ἡ σύνθετος τῦ λόγου· εἰ δ' ἑτεροφυὴς, καὶ ὕτως μένει τετράς· πῶς δὲ καὶ ἑτεροφυὴς αὐτὸς ἑαυτῦ, εἴ γε μὴ δύο τὰ κεχωρισμένα τότε σύνθετον λέγει καὶ τὸ ἁπλῦν; εἰ δὲ πῆ μὲν ἑτεροφυὴς, πῆ δὲ ὁμοφυὴς, τὸ μὲν τετράδα λέγειν τὴν τριάδα καὶ ὕτως ἕψεται· ἕψεται δὲ καὶ τὸ διαπορεῖν, πῶς ἐστιν αὐτὸς ἑαυτῷ πῆ μὲν ἑτεροφυὴς, πῆ δὲ ὁμοφυής;*

behandelte: „Wenn die Gottheit im Sohne nicht räumlich beschränkt und begränzt ist, so ist die von ihr angenommene Menschheit allgegenwärtig, da sie überall da sein muß, wo jene ist; oder, wenn diese doch räumlicher Beschränkung unterliegt, so ist sie von demjenigen getrennt, der sie angenommen hat" [1]). Ebenso subtilisirend erklärt Photius, warum man die einzelnen drei Personen der Trinität nicht Gottheit (ϑεότης) nennen dürfe, ja nicht einmal die drei zusammen, obschon jede Person Gott sei und Gott genannt werde, und inwiefern das Abstraktum „Gottheit" mit der konkreten Bezeichnung Gott zusammenfalle, wie sich die Natur zu den Personen verhalte [2]). Die eingehende Würdigung dieser und anderer ähnlicher Abhandlungen würde für sich eine besondere Arbeit beanspruchen; für unseren Zweck genügt es, auf die Reichhaltigkeit der Amphilochien auch in dieser Beziehung hingewiesen zu haben [3]).

Endlich haben auch unter den nicht in die beiden angeführten Classen gehörigen Quästionen [4]) mehrere vielseitiges Interesse; so ist die Abhandlung de Asteriis auch für die Literaturgeschichte höchst werthvoll. Am wichtigsten erscheinen mir aber die Abhandlungen über die Kategorien des Aristoteles und die q. 77 über die genera und species, die uns manchen Schluß auf den Stand der damaligen

1) Amph. 38 (Scottus p. 88 seq.).

2) Amph. 27 (Scottus p. 14—25).

3) Unsere Monographie über Photius wird in der zusammenhängenden Darstellung seiner Lehre auch über diese Erörterungen sich verbreiten.

4) Nicht zu den dogmatischen und exegetischen Erörterungen gehörige Quästionen finden sich im Ganzen nur 22 (q. 20. 77. 106. 107. 130. 131. 134. 137—147. 150. 221. 242. 312).

philosophischen Bildung ermöglichen und bei dem engen Zusammenhange zwischen dieser und der griechischen Theologie, seit Johannes von Damaskus insbesondere, auch manches Dunkel in den theologischen Quästionen zu verscheuchen im Stande sind [1]).

Eine genaue Würdigung der Amphilochien dient vor Allem dazu, uns von zwei Extremen ferne zu halten, die literarischen Leistungen des Photius mit vielen seiner enthusiastischen Bewunderer im siebenzehenten und achtzehenten Jahrhundert zu überschätzen, andrerseits mit vielen neueren Gelehrten sie zu unterschätzen und zu verkleinern. Bei allen ihm und seiner Zeit anhängenden Mängeln wird in der Geschichte der Theologie wie in der des Wissens überhaupt der Name des Photius stets mit Achtung auch ferner genannt werden müssen.

1) Ich gedenke, diese dialektischen Erörterungen, deren Text ich vollständig besitze, nebst mehreren anderen ungedruckten Quästionen dieser Sammlung, sobald es mir andere, nicht aufschiebbare Arbeiten gestatten und falls nicht inzwischen das ganze Werk herausgegeben wird, zu veröffentlichen, und zwar zugleich mit lateinischer Uebersetzung, die bei meiner Ausgabe des Buches de Spiritu sancto vielseitig vermißt worden ist. Ich glaubte mit Bernhardy, dessen Worte (aus der Vorrede zu seiner Ausgabe des Suidas) ich angeführt hatte (p. XXV. Praefat.), schon im Allgemeinen solche Versionen für überflüssig halten zu dürfen und entschloß mich, die bereits weit vorgeschrittene Uebertragung wegzulassen, um so leichter, als eine Masse anderer Arbeiten mich abhielt, die gewünschte Feile darauf zu verwenden, und mir die für diese Unterlassung angegebenen Gründe wichtig genug erschienen. Da inzwischen der Wunsch nach einer lat. Version gerade dieses Buches mir mehrseitig geäußert wird, so gedenke ich in einem Anhange jener Publikationen eine solche drucken zu lassen.

II.

Recensionen.

1.

Wanderungen durch die Mongolei nach Thibet zur Hauptstadt des Tale-Lama. Von Huc und Gabet. In deutscher Bearbeitung herausgeben von Karl Andree. Leipzig, Verlagsbuchhandlung von Carl B. Lorck. 1855. 8. XXXII. 360 S. fl. 1. 15 kr.

Im Jahr 1853 erschien zu Paris das Werk „Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine pendant les années 1844, 1845 et 1846 par *M. Huc*, prêtre-missionaire de la congrégation de St. Lazare. 2 vols.", welches alsbald in allen Kreisen, die sich für Länder- und Völkerkunde und das Missionswesen interessiren, großes Aufsehen machte und K. Andree bewog, es in deutscher Bearbeitung als 7ten Band in seine Hausbibliothek für Länder- und Völkerkunde aufzunehmen.

Im Nachstehenden wollen wir unsere Leser in den Inhalt obiger Schrift, soweit dieselbe in Bezug auf Religion und Cultur ein besonderes Interesse darbietet, näher einführen, indem wir unsere Glaubensboten auf ihrer Reise begleiten und von den gelegentlich beigebrachten Mittheilungen nach gedachter Richtung hin Notiz nehmen.

Nachdem Huc und Gabet im Februar 1839 von dem

Erzbischof von Paris als Missionäre waren eingesegnet worden, schifften sie sich zu Havre nach Macao ein, wo sie nach einer beinahe sechsmonatlichen Fahrt ankamen. Eben damals herrschte der Opiumkrieg und wehte die englische Flagge unter den Mauern der 2ten Hauptstadt des chinesischen Reichs. Huc hatte den Muth, die Kleider des kurz zuvor zu Hupe hingerichteten französischen Lazaristen Perboyre, welche nach Macao geschickt worden waren, anzulegen. In diesen durch das Blut des Märtyrers geheiligten Gewändern reiste er in Begleitung Gabets von Canton mitten durch China bis nach Pecking, überschritt bald darauf die große Mauer und brachte einige Jahre auf einer ihm zugewiesenen Missionsstation in den wilden und rauhen Gegenden der Mongolei zu. Im Jahr 1844 begann er die buddhistische Religion in den Lamaklöstern zu studiren. Der Wunsch, die Quelle des Aberglaubens aufzusuchen, welcher die Völker Hochasiens beherrscht, rief in ihm den Entschluß hervor, die höchst beschwerliche und gefahrvolle Reise durch die Steppen der Mongolei nach der Hauptstadt Thibets zu unternehmen. Die Missionäre richteten sich auf das bevorstehende Nomadenleben ein, kauften ein Zelt sammt Kameelen, legten ihre bürgerliche chinesische Tracht ab, schoren das Haupthaar, zogen einen weiten gelben Rock an, legten einen rothen Gürtel um, zogen über den Rock eine rothe Jacke mit einem gelben Kragen und setzten sich eine gelbe Mütze mit gelbem Büschel auf. So erschienen sie in der bürgerlichen Kleidung von thibetanischen Lamas oder Geistlichen und hatten Aussicht, in den verschiedenen buddhistischen Klöstern, wie unter den Zelten der mongolischen Hirten freundliche Aufnahme zu finden. Als dienstbaren Begleiter nahmen sie einen jungen Neubekehr-

ten mit, welcher mehrere Jahre in einem Kloster als Lama zugebracht hatte. Schon in dem Kloster zu Tolon Noor, welches nicht weit vom Anfange ihrer Reise lag, erfuhren sie, wie wichtig für sie der Aufenthalt in Thibet werden könnte. Denn bei ihren genaueren Erkundigungen über die Lehre der buddhistischen Religion erhielten sie von den Mönchen stets die Antwort, je mehr sie nach Westen kämen, desto reiner und lichtvoller werde ihnen die Lehre offenbar werden. Auch giebt es, nach der Bemerkung Hucs kaum ein Lamakloster, in welchem der Vorsteher oder Groß-lama nicht ein Mann aus Thibet wäre, welches nach der geographischen Vorstellung der Tartaren im äußersten Westen der Erde liegt. Auf ihrer Reise durch die Steppen erschienen den Missionären öfters Wallfahrer, zum Theil aus vornehmstem Stande, zu berühmten Klöstern. „Diese guten Mongolen,“ bemerken sie, „haben ein tief religiöses Gefühl, sie denken unablässig an das Jenseits und achten die Dinge dieser Welt nur gering; sie leben auf Erden als wären sie gar nicht da. Sie beackern den Boden nicht und bauen auch keine Häuser, sind gleichsam nur durchreisende Fremdlinge, und von diesem lebendigen Gefühl sind sie tief durchdrungen.“ (S. 29.)

Diese Religiosität des Volkes zeigt sich besonders bei Errichtung von neuen Klöstern. „Die vielen großartigen und prächtigen Gebäude, die in der Mongolei so oft vorkommen, verdanken ihr Dasein den freiwilligen Gaben der eifrig religiösen Bewohner. Das Volk lebt und kleidet sich sehr einfach; sobald es sich aber um Ausgaben für kirchliche Zwecke handelt, zeigt es sich ungemein freigebig, ja man könnte sagen, verschwenderisch. Die Dinge nehmen insgemein folgenden Verlauf. Man beschließt einen Tem-

pel zu bauen, bei welchem dann das Kloster nicht fehlen darf. Um die erforderlichen Mittel herbeizuschaffen, machen sich Schwärme von Lamas auf den Weg, sämmtlich mit einem Zeugnisse versehen, durch welches sie zur Einsammlung von Beiträgen ermächtigt werden. Jeder übernimmt eine bestimmte Gegend, die ganze Mongolei wird somit in Sammlungsdistricte getheilt, und jedes Zelt heimgesucht. Ueberall bittet der Lama Almosen im Namen des Alten Buddha. Gleich beim Eintreten erklärt er den Zweck seiner Anwesenheit und zeigt das zur Aufnahme der Gaben bestimmte geweihte Becken (Badir) vor. Dergleichen Sammler werden äußerst zuvorkommend aufgenommen; Jedermann giebt eine Spende, der Reiche Gold und Silber oder Pferde, Ochsen, Kameele, der Arme trägt nach Kräften bei, und händigt dem Lama Pelzwerk, Butter oder Seile ein, die er aus Roß- oder Kameelhaaren gedreht hat. Auf solche Weise werden in kürzester Zeit ungemein beträchtliche Summen zusammengebracht, und dann steigt in der wüsten Einöde rasch eine Menge von Gebäuden empor, so großartig und reich, daß auch große Potentaten dergleichen nicht leicht ausführen lassen könnten." (S. 71 f.)

Der buddhistische Gottesdienst wird (S. 73 f.) also beschrieben: „Die Stunde zum Gebet ist da. Ein Lama, dem heute die Obliegenheit wurde, alle Insassen des Klosters zur Versammlung zu berufen, tritt vor die große Eingangsthüre und bläst mit aller Kraft seiner Lunge auf einer Meermuschel nach allen vier Himmelsgegenden. Der gewaltige volle Ton dieses Instruments macht sich wohl eine Stunde weit vernehmlich, und verkündet den Lamas, daß die Zeit zum gemeinschaftlichen Gebete da sei. Dann nimmt Jeder Mantel und Hut und findet sich im

großen innern Hofraum ein. Sobald der Ton der Meermuschel zum dritten Mal ertönt, öffnet man die große Thür und der lebendige Fo tritt in den Tempel ein. Er nimmt Platz auf dem Altar, alle Lamas entkleiden sich draußen ihrer rothen Stiefel, und treten barfuß unter tiefem Schweigen ein. Jeder macht drei Prostrationen vor dem lebendigen Fo, und nimmt dann den Platz ein, welcher ihm je nach seiner Würde in der hierarchischen Abstufung gebührt. Alle sitzen mit gekreuzten Beinen, und so daß alle Reihen einander das Gesicht zukehren. Nun giebt der Ceremonienmeister ein Zeichen mit einem Glöckchen. Darauf spricht Jeder ein Gebet leise vor sich hin, legt das Gebetbuch auf die Knie, und schlägt das für jenen Tag bezeichnete Stück auf. Dann folgt eine Pause, während welcher die tiefste Stille herrscht. Wenn dann die Glocke abermals ein Zeichen giebt, wird von zwei Chören eine feierlich ernste melodische Psalmodie angestimmt. Die thibetanischen Gebete sind in Verse abgetheilt und haben einen rhytmischen Takt; deßhalb ist auch so viel wohlklingende Harmonie in ihnen. Bei gewissen im Buche angemerkten Stellen stimmt die das Orchester bildende Abtheilung der Lamas eine Instrumentalmusik an, die gegen den volltönigen feierlichen Gesang einen schneidenden Gegensatz bildet. Sie besteht nämlich aus einem wirren und betäubenden Durcheinander von Glocken, Zymbeln, Tamburins, Seemuscheln, Trompeten und Pfeifen; jeder Musiker spielt auf seinem Instrumente mit einer Art Wuth und scheint alle andern übertäuben zu wollen."

Die Zahl der Lamas in der Mongolei ist ungeheuer. In der „blauen Stadt" allein sollen deren wenigstens 20000 wohnen. Ja mindestens der 3te Theil der Bevölkerung

besteht aus denselben. „In fast allen Familien werden die Kinder männlichen Geschlechts Lama's, allein den ältesten Sohn ausgenommen, der stets ein „„schwarzer““ Mann bleibt. Uebrigens wenden die Tataren sich nicht aus Neigung, sondern nur aus Zwang dem geistlichen Stande zu; denn sie sind schon gleich nach ihrer Geburt zu schwarzen Menschen oder zu Lama's bestimmt, je nachdem ihre Eltern ihnen das Haar abscheeren oder wachsen lassen. So gewöhnen sich dann die Kinder an ihren Stand. Bei denen, welche geistlich werden, findet sich später eine religiöse Exaltation ein und sie gewinnen Neigung für ihren Beruf.“

Einer der Grundsteine des buddhistischen System's ist die Lehre von der Seelenwanderung und der Lebenswandlung der Schaberons oder lebendigen Buddhas, deren es eine große Menge giebt, und die jedesmal an der Spitze eines bedeutenden Klosters stehen. Die Wahl und Einsetzung der letztern geschieht auf eigenthümliche Weise. Das Hinscheiden eines Oberlama's erweckt in seinem Kloster nicht etwa große Trauer, denn Jedermann weiß, daß der Schaberon wieder erscheinen werde. Sein Tod ist nur der Anbeginn eines neuen Daseins, ein neuer Ring in der unendlichen, ununterbrochenen Kette von Lebenswandlungen; er ist gleichbedeutend mit Wiedergeburt. So lange aber der Heilige gleichsam noch starr oder latent in seiner neuen Verpuppung verharrt, sind alle seine Schüler in unruhiger Bewegung; denn es handelt sich dann um eine sehr wichtige Angelegenheit, nämlich den Ort zu entdecken, wo der abgeschiedene Meister seine Verwandlung bewerkstelligt und wieder in's Leben tritt. Ein Regenbogen ist ein Zeichen, welches der Verstorbene ihnen zukommen läßt, um ihnen

bei den Nachforschungen behülflich zu sein. Sobald jene Lufterscheinung sich zeigt, werden allgemeine Gebete hergesagt, in dem seines Buddha beraubten Kloster wird gefastet und gepredigt und eine auserwählte Schaar zieht aus, um den Tschüdtschün zu befragen, d. h. den berühmten Wahrsager und Deuter, welcher Kunde von solchen Dingen hat, die andern Menschen verborgen sind. Es wird ihm mitgetheilt, daß an dem und dem Tage der Regenbogen des Schaberon in der Luft erschienen sei; er zeigte sich da oder dort, war mehr oder weniger stark und so oder so lange sichtbar. Dann verschwand er unter den oder jenen Umständen. Nun hat der Tschüdtschün Alles erfahren, was er zu wissen braucht, spricht einige Gebete, öffnet die Bücher der Weissagung und verkündigt darauf sein Orakel Die Anwesenden liegen inzwischen auf den Knieen, in tiefster Andacht und Sammlung. Dann spricht Jener: „Euer Oberlama ist in Thibet wieder zum Leben erstanden, so und so weit von eurem Kloster entfernt; ihr findet ihn in der und der Familie.“ Die Mongolen vernehmen das Orakel und kehren eilig heim, um in dem Kloster die heilbringende Nachricht zu verkündigen. Manchmal trifft es sich aber auch, daß die Jünger des Verstorbenen sich keine große Mühe zu geben brauchen, um die Wiege ihres Heiligen zu entdecken; denn er offenbart ihnen wohl das Geheimniß seiner Umwandlung und zwar in einem Alter, in welchem gewöhnliche Kinder noch kein Wort sprechen können. Er sagt nämlich: „Ich bin der Oberlama, der lebende Buddha des und des Tempels; man soll mich in mein früheres Kloster zurückführen, denn ich bin dessen unsterblicher Vorstand.“ Sobald der Säugling gesprochen hat, theilt man seine Worte den Lama's des von ihm

bezeichneten Sumech mit, sagt, daß ihr Schaberon dort oder da verweile, und fordert sie auf, ihn abzuholen. Es wird sodann erzählt, in welcher Weise die Schaberons von den Abgesandten empfangen werden, wie dieselben, obwohl Knaben von höchstens fünf oder sechs Jahren, einer Prüfung unterworfen werden und die an sie gestellten, zum Theil ganz genauen Fragen, z. B. über das Hausgeräth, Gebetbücher u. s. w. des verstorbenen Buddha's insgemein richtig beantworten. Hr. Huc ist überzeugt, daß nicht Alles, was man von den Schaberons erzähle, in das Gebiet der Täuschung und Gaukelei verwiesen werden dürfe, und nimmt an, daß der Erzlügner, der Teufel, welcher auch Simon Magus befähigt habe, Luftfahrten anzustellen, sein Spiel dabei treibe.

Abgesehen von ihren Vorstehern zerfallen die Lama's eines Klosters in Lehrer und Schüler oder Schabis, welch' Letztere in den Häusern Jener wohnen und sich allen häuslichen Arbeiten unterziehen müssen, zum Lohn hiefür aber in den Gebeten und gottesdienstlichen Gebräuchen von ihren Meistern unterrichtet werden. In der Frühe liest der Lehrer dem Schabi aus dem Gebetbuche einige Seiten vor. Dann entfernt sich der Schüler, nachdem er sich 3 Mal zum Zeichen des Dankes verneigt. Der Schabi kann sein Gebet studieren und lernen, wann und wie er will; denn dafür ist keine feste Stunde angesetzt. Er mag schlafen, mit andern Zöglingen Kurzweil treiben, ohne daß sein Lehrer sich darum bekümmert. Aber bevor er Abends zur Ruhe geht, muß er seine Aufgabe gelernt haben und ohne Anstoß hersagen. Geht das gut, so hat er seine Schuldigkeit gethan, und das Stillschweigen des Lehrers ist sein Lohn; dagegen wird er tüchtig bestraft, wenn er

nicht sattelfest erfunden wird. Dann kommt es gar nicht selten vor, daß der Lehrer seine ernste Würde bei Seite läßt, den Schüler prügelt und entsetzlich schimpft. Dann und wann nimmt wohl ein Schabi Reißaus, wenn die Tracht Schläge ihm zu schwer vorkommt; er zieht weit weg und geht auf Abenteuer aus. Im Allgemeinen aber unterwerfen sich die Schüler sehr geduldig den über sie verhängten Züchtigungen, obwohl sie manchmal sogar mitten im Winter unbekleidet unter freiem Himmel übernachten müssen. Wir haben mannigfachen Verkehr mit Schabi's gehabt und oftmals gefragt, ob man denn die Gebete ohne Prügel gar nicht lernen könne. Sie gestanden ganz offen und mit voller Ueberzeugung: das sei ein Ding der Unmöglichkeit. „Man weiß gerade jene Gebete am allerbesten, bei denen man die meisten Schläge bekommen hat. Jene Lama's, die nicht beten und kranke Leute nicht heilen können, die Nichts vom Vorhersagen der Zukunft wissen, sind gewiß nicht hinlänglich von ihren Meistern durchgebläut worden." (S. 135 f.) Weiter unten (S. 145 f.) werden wir mit einem „Bokte Lama" bekannt, welcher sich unter großer Feierlichkeit in Anwesenheit einer ungeheuren, von weit und breit herbeigeströmten Volksmenge selbst den Bauch aufschnitt, ohne zu sterben. Hr. Huc schreibt diese und ähnliche Handlungen ebenfalls der Einwirkung des Teufels zu, dessen Beistand, wie aus einer mitgetheilten Gebetsformel hervorzugehen scheint, von solchen Gauklern angerufen wird.

Als ein besonders verdienstliches Werk gilt es für die Andächtigen, eine Wanderung um das Kloster in der Weise zu machen, daß sie sich bei jedem Schritt zur Erde niederwerfen (S. 148). Andere Pilger werfen sich gar nicht

zur Erde, sondern legen auf den Rücken ganze Stöße von Gebetbüchern, die irgend ein Lama ihnen aufgepackt hat. Man begegnet Greisen, Frauen und Kindern, die sich mit ihrer Bürde kaum fortbewegen können. Man nimmt an, daß sie, wenn einmal der ihnen vorgezeichnete Weg zurückgelegt worden ist, alle Gebete hergesagt haben, deren Lastträger sie waren. Wieder andere Fromme beten auf Spaziergängen ihre Rosenkränze ab oder aber setzen kleine Gebetmühlen in Bewegung, die sie an ihrer rechten Hand befestigen und die in sehr raschem Gange bleiben. Dergleichen Mühlen findet man an den Ufern der Bäche und Flüsse in großer Menge, und sie beten dann, vom Wasser in Bewegung gesetzt, Tag und Nacht zu Gunsten dessen, der sie errichtete. Auch auf dem Heerd werden dergleichen angebracht; sie sind in Bewegung, um der ganzen Familie Glück zu bringen. Die Buddhisten haben auch ein sehr bequemes Mittel ersonnen, um ihre Wallfahrten und überhaupt ihre Andachtsgebräuche zu vereinfachen. In großen Klosterstädten werden an verschiedenen Stellen große Fässer aufgestellt, die sich um eine Achse drehen. Sie sind aus starker Pappe gefertigt und enthalten eine unzählige Menge aneinandergeleimter Papierbogen, auf welchen in thibetanischen Schriftzeichen die am Ort und in der Umgegend beliebtesten Gebete geschrieben stehen. Wer nun seine Schultern nicht mit einem schweren Pack von Gebetbüchern belasten, oder nicht nach jedem Schritt sich zur Erde werfen und bei Hitze oder Kälte um ein Kloster pilgern, aber doch fromm sein will, der läßt solch eine Tonne voll Gebete in Bewegung setzen oder dreht sie selbst. Sie bleibt vermöge einer eigenthümlichen Vorkehrung sehr lange in Bewegung, wenn einmal der Anstoß gegeben worden ist, und während

die Maschine für den Frommen betet, kann dieser ganz gemächlich essen, trinken oder schlafen (S. 149).

Auf den Rath einiger Mandarinen änderten unsere Reisenden ihren Reiseplan insoweit, daß sie, um einer ganz ausgehungerten, von Räuberbanden durchzogenen Landschaft, durch welche sie der Weg geführt hätte, auszuweichen, innerhalb der großen Mauer durch die chinesische Provinz Kan Su nach dem Lande der Mongolen von Ku Ku Noor vorzudringen beschlossen. Nach verschiedenen Abenteuern erreichten sie die Klosterstadt Kunbum. Sie fanden hier sehr freundliche Aufnahme. „Welcher Unterschied", ruft Hr. Huc aus, „ist zwischen diesen Lama's, die so hochherzig, gastlich und voll Bruderliebe Fremdlinge aufnehmen, und den Chinesen, diesem Krämervolke mit ausgetrocknetem Herzen und habgierigem Sinn, die sich von den Reisenden sogar ein Glas Wasser bezahlen lassen! Wir dachten in Kunbum unwillkürlich an die christlichen Klöster, welche vor Zeiten auch dem Reisenden gastliche Aufnahme und Seelenerquickung gaben" (S. 197). In Kunbum konnten sie dem sogenannten Blumenfeste beiwohnen, von dem wir eine interessante Beschreibung erhalten (S. 201 f.). Sie konnten den Großlama, umgeben von seinen Würdeträgern, ansehen, welcher auf ein gegebenes Zeichen sein Heiligthum verlassen hatte, um die aus Butter sehr kunstreich verfertigten Sculpturarbeiten, welche sehr häufig das den kaukasischen Typus merkwürdiger Weise an sich tragende Gesicht des Buddha darstellten, zu betrachten. „Die Kleidung, welche dieser Großlama trug, war ganz genau jene der katholischen Bischöfe; er hatte eine gelbe Mitra auf dem Kopfe, hielt den Stab mit dem Kreuz in der rechten Hand, trug einen Mantel von vio-

letter Seide, der vor der Brust von einer Spange zusammengehalten wurde und völlig einem Rauchmantel glich" (S. 202). S. 203 ff. erhalten wir eine Erzählung der „wunderbaren Geburt" (i. J. 1357) und des „Apostolats" des Tsong Kaba's, welcher als Reformator des Buddhismus auftrat. Die Neuerungen, welche Tsong Kaba einführte, zeigen viel Uebereinstimmendes mit dem Katholicismus. Die Buddhisten haben den Krummstab, die Bischofsmütze, das Meßgewand, den Chormantel, zwei Chöre mit Wechselgesang, Psalmodien, Teufelaustreibung, das Rauchfaß mit fünf Ketten, das man nach Belieben schließen oder öffnen kann, Segnungen, bei welchen der Lama seine rechte Hand auf das Haupt des Gläubigen legt. Ferner haben sie den Rosenkranz, die Ehelosigkeit der Geistlichen, geistliche Uebungen in Zurückgezogenheit, Heiligenverehrung, Fasten, Processionen, Litaneien und Weihwasser. Ob das Alles christlichen Ursprungs ist, darüber haben die beiden Missionäre keinerlei Nachweis im Lande selbst gefunden. Sie halten aber christliche Einflüsse für wahrscheinlich und argumentiren in folgender Weise. Zur Zeit der Mongolenherrschaft im 14. Jahrhundert kamen viele Europäer nach Hochasien, und die tartarischen Eroberer schickten Gesandtschaften nach Rom, Frankreich und England. Dort hat das Gepränge und der Glanz des katholischen Cultus auf sie einen tiefen Eindruck gemacht, den sie in ihre Steppen mitnahmen. Auch ist bekannt, daß um dieselbe Zeit Mönche aus verschiedenen Orden Reisen in die Tartarei unternahmen, um dort für das Christenthum Boden zu gewinnen; vielleicht sind einige von ihnen auch nach Thibet zu den Sifan und zu den Mongolen am Ku-Ku-Noor gekommen. Johann von Montecorvino, Erzbischof

von Peking, hatte viele mongolische Geistliche zum Chorgesang und Psalmensingen angeleitet und mit den kathol. Kirchengebräuchen bekannt gemacht. Tsong Kaba nun lebte in derselben Zeit, als das Christenthum nach Centralasien kam; es darf also nicht befremden, daß in der Reform des Buddha-Cultus so viel Uebereinstimmendes mit dem Christenthum hervortritt.“ Es scheint, daß die Legende von Tsong Kaba, die wir an seinem Geburtsort aus dem Munde mehr als eines Lama's vernommen haben, dieser Ansicht zu Hülfe komme. Er war gewiß ein durch Geist und Tugend ausgezeichnetes Individuum; ein aus westlichen Gegenden hergekommener Fremdling mit einer langen Nase war sein Lehrer, und wahrscheinlich ein Europäer, ein katholischer Missionär, deren, wie bemerkt, zu jener Zeit so viele Asien durchreisten. Es hat gar nichts Auffallendes, daß die lamaischen Ueberlieferungen das Andenken an jene europäischen Gesichtszüge bewahrten. Als wir in Kunbum lebten, haben die Lama's gar nicht selten Betrachtungen über unsere Gesichter angestellt und geradezu gesagt, wir seien aus demselben Lande, aus welchem der Lehrer Tsong Kaba's gekommen. Daß der Letztere seine Reformen so leicht und schnell durchsetzte, scheint darauf hinzudeuten, wie sehr der alte Buddha-Cultus damals schon untergraben war. — Diese Reform hat sich auf alle Länder zwischen dem Himmelaya, der russischen Grenze und der chinesischen Mauer ausgedehnt und bis in einige Provinzen des himmlischen Reiches, sowie über die ganze Mandschurei verbreitet. Die Bonzen dagegen sind bei den alten Gebräuchen geblieben und haben sich nur in einzelnen Ortschaften zu einigen schwachen Neuerungen verstanden. Man unterscheidet nur zwei Classen von Lama's,

nämlich die Gelben und die Grauen. Jene haben den reformirten, diese den alten Cultus. Beide Secten leben in ungestörter Eintracht; Bonzen und Lama's betrachten sich als Angehörige einer und derselben Familie (S. 206 f)." Kunbum ist besonders auch als von allen Seiten her besuchter Wallfahrtsort berühmt durch den „Wunderbaum der 10000 Schriftzeichen", welcher, das einzige Individuum seiner Art in der ganzen Welt, der Sage nach aus dem Kopfhaar des Tsong Kaba entsprungen ist. Unsere Missionäre waren sehr begierig, diesen Baum, von dem sie so viel gehört, genau zu untersuchen. Wie waren sie erstaunt, als sie wirklich auf jedem einzelnen Blatte ein thibetanisches Schriftsymbol fanden.

Wir erhalten weiterhin (S. 121 ff.) eine Schilderung der strengen Klosterzucht und des Klosterlebens, auf welche wir jedoch, um unserem Aufsatze keine zu große Ausdehnung zu geben, hier nicht näher eingehen.

Nachdem die Missionäre einen großen Theil des Jahres in Kunbum und in einem benachbarten Kloster mit thibetanischen Studien zugebracht, trafen sie Vorbereitungen, um sich an die große thibetanische Gesandschaftskarawane, deren Rückkehr aus Peking bevorstand, anzuschließen, da sie es nicht wagten, allein die äußerst beschwerliche und gefährliche Reise nach Thibet fortzusetzen. Einen Monat mußten sie in Ku-Ku-Noor verweilen, bis die Gesandtschafts-Karawane vorüberzog, an welche sich unterwegs viele mongolische Karawanen angereiht hatten. Nach ihrer Schätzung bestand diese ungeheure Masse aus 15,000 Yaks (eine Art Ochsen), 1200 Pferden, 1200 Kameelen und 2000 Menschen. Die Reise durch die unwirthliche Ge-

birgsgegend bei fürchterlicher Winterkälte war aber so beschwerlich, daß ein großer Theil der Menschen und Thiere unterwegs den Strapazen erlag.

Am 29. Januar 1846, 18 Monate nach Antritt ihrer Reise, trafen die Missionäre in Lha Ssa, der Metropole der buddhistischen Welt ein. Auf einem gewaltigen, mitten in dem weiten Thale sich erhebenden Felshügel liegt der Palast des Tale Lama, des buddhistischen Papstes, in welchem die Fleisch gewordene lebendige Gottheit wohnt. „Das Gebäude besteht aus einer Vereinigung mehrerer Tempel von verschiedener Größe und Schönheit; jener in der Mitte hat vier Geschosse und ragt über alle andern empor. Seine Kuppel und die Säulen des Peristyls sind vergoldet. Hier thront der Tale Lama; von diesem hohen Heiligthum übersieht er weit und breit die Gegend und blickt auf hohen Festtagen auf die unzählbaren Schaaren der Andächtigen, welche aus der Ebene herbeiziehen und am Fuße des heiligen Berges sich zur Erde werfen. Die übrigen Paläste, welche um den großen Tempel gruppirt liegen, werden von einer Menge Lama's aller Classen bewohnt; es ist ihr Amt, den lebendigen Buddha zu bedienen und ihm stets gewärtig zu sein (S. 257)."

Die Thibetaner werden geschildert als offenen, hochherzigen Charakters, als eben so fromm, aber nicht so leichtgläubig wie die eigentlichen Mongolen. Eigenthümlich ist bei ihnen die Sitte, daß ihre Weiber zur Bewahrung der Keuschheit, wenn sie sich außerhalb des Hauses zeigen, das Antlitz sich häßlich beschmutzen. Das Zeichen der Begrüßung bei den Thibetanern besteht darin, daß man die Kopfbedeckung abnimmt, die Zunge möglichst weit

herausstreckt und sich am rechten Ohre kratzt, alles zu gleicher Zeit.

Die Regierungsform in Thibet bietet mit der des Kirchenstaats Analogien dar. „Der Tale Lama ist das politische und kirchliche Oberhaupt der gesammten thibetanischen Lande; er hat die gesetzgebende und vollziehende Gewalt und die ganze Verwaltung hängt von ihm ab. Zur Richtschnur dienen ihm das Gewohnheitsrecht und einige von Tsong Kaba gegebene Verordnungen. Wenn er sich umwandelt, d. h. gestorben ist, so wird zum Nachfolger ein Knabe erwählt; in ihm setzt sich die unzerstörbare Persönlichkeit des lebendigen Buddha fort. Die Wahl wird von den versammelten Hutuktu-Lama's vorgenommen, welche in der Hierarchie eine Stufe einnehmen, die jener des Tale Lama zunächst steht. Als sichtbarer Gott kann dieser Letztere nicht von der Höhe seines Heiligthums so weit herabsteigen, daß er sich um alle irdischen Dinge bekümmert; er nimmt also nur von den allerwichtigsten Angelegenheiten Kenntniß, und auch das nur so viel, als ihm eben genehm ist. Er wird durch keinerlei Grundgesetze beschränkt." (S. 268.)

Dem Tale Lama zunächst steht der Nomekhan oder geistliche Kaiser, welcher von jenem auf lebenslänglich ernannt wird. Von ihm und den vier Kalons, welche ebenfalls von dem Tale Lama aus einer von dem ersteren vorgelegten Liste gewählt werden, jedoch keine Geistliche sind, hängen alle Regierungsgeschäfte ab. Die Unterbeamten sind wieder meistens Geistliche. Gegenüber der thibetanischen Regierung beobachtet der Pekinger Hof eine ähnliche Politik, wie gegenüber den Mongolen. Er unterhält am Hofe zu Lha Ssa zwei Großmandarinen, welche den Titel Kin

Tschai, außerordentliche Bevollmächtigte führen. Sie bringen bei gewissen Gelegenheiten dem Tale Lama die Huldigungen des Kaisers dar und unterstützen ihn, wenn er etwa mit Grenznachbarn in Irrung geräth. Das ist aber nur Vorwand, es kommt eigentlich nur darauf an, für die religiösen Ansichten der Mongolen eine gewisse Hochachtung zur Schau zu stellen und sie für den Kaiser in Peking günstig zu stimmen, der ja für den lebendigen Gott, welcher auf dem Buddha La thront, so große Ehrfurcht an den Tag legt. Auch können die beiden Kin Tschai von Lha Ssa aus ein scharfes Auge auf die Vorgänge in Thibet und den Nachbarländern halten. (S. 265.)

Von der thibetanischen Behörde wurde dem Aufenthalte der beiden Lama's aus dem westlichen Himmel (d. i. der beiden Missionäre) kein Hinderniß in den Weg gelegt. Dagegen warf der chinesische bevollmächtigte Kischan alsbald auf sie ein scharfes Auge, und ließ sie ins Verhör bringen, hauptsächlich ob sie keine Landcharten gezeichnet hätten. Seit nämlich Moorcroft, welcher sich 12 Jahre in Lha Ssa als Kaschmirer aufgehalten hatte und auf dem Wege nach Ladak ermordet worden war, sich als Engländer herausgestellt und man bei ihm eine Menge Landcharten und Zeichnungen die er verfertigt, gefunden hatte, war man gegen Fremde sehr argwöhnisch geworden, da man befürchtete, daß die „Seeteufel“ oder „rothhaarigen Barbaren“ d. h. Engländer auch von dieser Seite das chinesische Reich beunruhigen würden. Die Missionäre, deren sich der 1ste Kalon, welcher zugleich die Stellung eines Regenten von Thibet inne hatte, schon aus Eifersucht gegen die Chinesen lebhaft annahm, erwiesen sich jedoch nach dieser Seite hin als politisch unschuldige Leute. Der Regent wies ihnen hierauf in einem

seiner Häuser eine herrliche Wohnung an. Sie richteten nun hier vor Allem eine kleine Kapelle her und schmückten sie mit Bildern aus. „Unsere Seele schwamm in Wonne, als es uns endlich vergönnt war, öffentlich am Fuße des Kreuzes zu beten, mitten in der Hauptstadt des Buddhismus, in welcher wohl schwerlich je zuvor das Zeichen der Erlösung gestrahlt hatte. Ganz Lha Ssa wollte die Kapelle der französischen Lama's sehen; manche fragten nach der Bedeutung der Bilder, verschoben es aber auf ein andermal, sich genauer über Jehova's Lehre unterrichten zu lassen; andere aber kamen täglich und lasen emsig den Inbegriff der christlichen Lehre, welche wir in Kunbum geschrieben hatten; sie baten uns, wir möchten sie die wahren Gebete lehren. Ein Arzt bekannte sich öffentlich als Christ und trug als Zeichen dessen ein Crucifix umher. Selbst im Palaste des Regenten, welcher als ein Mann von ungewöhnlichen Fähigkeiten geschildert wird, arbeiteten die Missionäre für die Ausbreitung des Christenthums. Sie hatten mit demselben öfters Religionsgespräche. Als sie ihm die Lehren der christlichen Religion vortrugen, war er nicht im Mindesten von dem, was sie sagten überrascht. „Eure Religion," erwiederte er, „„stimmt mit der unsrigen überein; die Grundwahrheiten sind dieselben, nur in der Auslegung und Deutung haben wir Abweichungen. Ihr werdet gewiß vielerlei in der Mongolei und Thibet gesehen haben, woran ihr etwas auszusetzen findet; ihr müßt aber nicht vergessen, daß die Irrthümer und abergläubigen Bräuche von unwissenden Lama's in Schwang gesetzt worden sind; der unterrichtete Buddhist verwirft dergleichen." Er wollte nur zwei wesentlich abweichende Punkte annehmen, nämlich über den Ursprung

der Welt und über die Seelenwanderung. Die Glaubensansichten des Regenten näherten sich in manchen Stücken der katholischen Lehre, liefen aber im Allgemeinen auf den Pantheismus hinaus. Er blieb aber dabei, daß sie zu denselben Folgerungen kommen würden, und gab sich große Mühe, sie davon zu überzeugen (S. 287 f.).

Unser Verfasser kommt weiter unten abermals auf die große Religiosität der Thibetaner zu sprechen. „Sie haben stets den Rosenkranz in der Hand und murmeln Gebete, auch wenn sie anderweit beschäftigt sind. In Lha Ssa herrscht ein rührender Gebrauch. Wenn der Tag sich neigt, ruht ein Jeder von der Arbeit aus und Männer, Weiber und Kinder versammeln sich, nach Geschäft und Alter verschiedene Gruppen bildend, in den einzelnen Stadtvierteln auf öffentlichen Plätzen. Alle knieen nieder und singen mit halblauter Stimme Gebete ab. Diese religiösen Concerte so vieler zahlreichen Andächtigen tönen in mächtiger Harmonie durch die ganze Stadt und haben etwas unendlich Ergreifendes, etwas wunderbar Feierliches. Als wir zum 1sten Male Zeugen dieses Schauspiels waren, stellten wir Vergleiche an zwischen dieser heidnischen Stadt, wo Alle gemeinschaftlich beten, und den Städten Europa's, wo man sich schämt, öffentlich ein Kreuz zu schlagen. Die Gebete, welche die Thibetaner bei diesen Abendversammlungen singen, sind in den einzelnen Jahreszeiten verschieden; das Rosenkranzgebet ist aber immer dasselbe und besteht nur aus den 10 Sylben: **Om mani padem hum.** Diese Formel nennen die Buddhisten abgekürzt M a n i; sie ist in Aller Munde, und man findet sie überall angeschrieben, auf Straßen und Plätzen und an den Zimmerwänden.“ Unser Verfasser verbreitet sich S. 290 ff. ziemlich weitläufig über

diese Formel. Er übersetzt sie also: „O, der kostbare Schatz im Lotus, Amen!“ d. h. nach seiner Erklärung: „O, möchte ich die Vollkommenheit erlangen, und in Buddha aufgehen, Amen!“

So eröffnete sich für unsre Missionäre, nachdem sie so viele Schwierigkeiten überwunden, die schönste Aussicht für die Zukunft, als ihnen die chinesischen Mandarinen abermals entgegen traten. Kischan warf sich gegenüber der thibetanischen Regierung, welche sich der Fremdlinge großmüthig annahm, kluger Weise als Vertheidiger des Tale Lama auf. „Was soll aus dem Tale Lama werden, fragte er unter Anderem, wenn er keine Verehrer mehr hat? Der Fremden eingestandener Zweck ist kein anderer als ihre Religion statt des Buddhismus zur Geltung zu bringen. Die Einführung des Christenthums in diesem Lande zielt darauf hin, das Heiligthum des Buddha La, folglich auch die lamaische Hierarchie und die thibetanische Regierung zu vernichten u. s. w.“ Freilich erwiederte der aufgeklärte Regent mit Gamaliel: „Wenn die Lehre dieser Männer falsch ist, so werden die Thibetaner sie nicht annehmen; ist sie aber eine wahre, was haben wir dann zu fürchten? Was für Schaden könnte die Wahrheit bringen?“ u. s. w. (S. 299). Um jedoch dem täglich heftiger werdenden Streit zwischen dem Chinesen und dem Regenten ein Ende zu machen und den letztern, ihren Freund, nicht selbst noch in Verlegenheit zu bringen, entschlossen sich die Missionäre, blutenden Herzens, der Forderung des um sein eigenes Leben besorgten Kischan, welcher bei seinem Kaiser schon einmal in Ungnade gefallen war, zu weichen. Gleich nach dem thibetanischen Neujahrsfeste (den 15. März 1846) mußten sie auf Kosten der chinesischen Regierung unter einer thi-

betanischen Bedeckung abreisen. Mit tiefem Schmerze nahmen sie von dem edlen Regenten Abschied. „Ihr zieht jetzt fort“, sagte dieser zuletzt, „aber wer kann wissen, welche Dinge die Zukunft bringt. Ihr seid Männer von erstaunlichem Muth, weil ihr bis hieher kommt. Ich weiß, ihr habt im Herzen einen großen und heiligen Entschluß. Ihr werdet ihn nicht vergessen und ich werde mich stets an ihn erinnern. Ihr versteht mich; die Umstände verhindern mich, mehr zu sagen.“ (S. 309.)

Drei Monate dauerte die Zurückreise aus Lha Ssa bis an die chinesische Grenze (S. 314—355). Beim Abschied von der thibetanischen Bedeckung erinnerte der dieselbe leitende Lama sie insgeheim im Auftrage des Regenten an das Versprechen, das sie diesem gegeben, wieder nach Lha Ssa zu kommen. Sie sagten zu, in der Hoffnung, Wort halten zu können. Seither ist der eine der Missionäre (Gabet) gestorben. Des Andern geschwächte Gesundheit wird ihm wohl nicht mehr erlauben, noch einmal eine so beschwerliche Reise, sollte sie auch von dem benachbarten Calcutta ausgehen, nach Thibet zu unternehmen.

Dr. Brischar.

2.

Das Buch Tobias, übersetzt und erklärt von Lic. Fr. Heinrich Reusch, Privatdocent der Theologie an der Universität zu Bonn. Mit Approbation des hochwürdigsten Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung. 1857. Pr. 1 fl. 12 kr.

Als Hr. Lic. Reusch vor vier Jahren eine Erklärung des Buchs Baruch veröffentlichte und das Vorhaben zu

erkennen gab, „vor und nach eine Erklärung sämmtlicher deuterokanonischen Bücher auszuarbeiten“, konnten wir den Wunsch nicht unterdrücken, daß der Ausführung dieses Vorhabens kein Hinderniß in den Weg treten möge. Wir haben Ursache uns darüber zu freuen, daß dieses wirklich geschehen und Hr. Reusch in der Zwischenzeit in andere für solche Arbeiten günstigere Verhältnisse gekommen ist, denn die vorliegende Bearbeitung des Buches Tobias ist nicht weniger als jene frühere des Buches Baruch geeignet, allen nur irgend billigen Erwartungen und Anforderungen zu genügen. Hr. R. hat aber hier ein anderes Verfahren als beim Buche Baruch befolgt und nicht den griechischen, sondern den lateinischen Text der Vulgata zu Grunde gelegt, denselben mit Berücksichtigung der übrigen alten Texte des Buches übersetzt und am untern Rande kurze Erklärungen beigefügt, die häufig nur philologischer und kritischer Art, aber darum nicht etwa unbedeutend, sondern mitunter sehr instructiv sind, solche Punkte aber, die eine ausführlichere Erörterung erforderten, als sie in den kurzen Anmerkungen erhalten konnten, zog er in besonderen Abhandlungen vor und nach den betreffenden Kapiteln in Betracht.

Die Einleitung gibt zuerst eine kurze Inhaltsübersicht vom Buche Tobia und handelt dann von der Stellung desselben im alten Testamente, von seinem historischen Charakter und seiner Glaubwürdigkeit, von seinem Verfasser, seiner Grundsprache, den verschiedenen alten Uebersetzungen und ihrem gegenseitigen Verhältnisse, und fügt zuletzt noch eine Uebersicht der exegetischen Literatur des Buches bei, welche am Ende durch ein genaues Verzeichniß der betreffenden Schriften für den minder Kundigen brauchbarer gemacht wird.

Die Frage nach der Canonicität, die Hr. R. beim B. Baruch sehr ausführlich beantwortete, ließ er hier unberührt, weil es ihm jetzt zweckmäßiger scheint, „die Kanonicität sämmtlicher deuterokanonischen Bücher zusammen zu begründen," was er aber auf eine spätere Zeit verschieben zu müssen erklärt. Er hat zwar sein früheres Verfahren beim B. Baruch damit gerechtfertigt, daß die Stellen der alten Concilien, Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, aus denen sich die von jeher in der Kirche anerkannte, kanonische Geltung des Buches ergebe, in den Einleitungsschriften nicht in erwünschter Vollständigkeit und Ausführlichkeit zusammengestellt werden können, und er insofern eine nützliche Ergänzung derselben zu liefern glaube, wogegen sich auch in Bezug auf ein einzelnes Buch, um das es sich zunächst handelte, nichts Erhebliches einwenden ließ. Da es sich nunmehr aber um eine fortlaufende Reihe von Commentaren über die deuterokanonischen Bücher handelt und die Hauptmomente für Canonicität derselben bei allen ziemlich dieselben sind, so daß die entsprechende Beweisführung für jedes einzelne Buch im Besonderen viele nutzlose Wiederholungen herbeiführen würde, so kann die cumulative Behandlung der Canonicitätsfrage nur vollkommen gebilligt werden.

Die beiden andern introductorischen Hauptfragen beim Buche Tobia werden sehr einläßlich und gründlich behandelt, nämlich die Frage nach dem historischen Charakter und der Glaubwürdigkeit des Buches und die Frage nach den verschiedenen alten Texten desselben und ihrem gegenseitigen Verhältnisse. Hr. R. zeigt zunächst, daß schon die didaktische Tendenz des Buches die Wahrheit der erzählten Geschichte zur Voraussetzung habe und es seinen Zweck wenigstens

nicht völlig erreichen würde, wenn es nur eine fingirte Geschichte enthielte, dann hebt er die Gründe hervor, welche für den wirklich historischen Inhalt sprechen und sucht endlich die zahlreichen zum Theil scheinbar wichtigen Gegengründe zu entkräften. Letzteres ist ihm die Hauptsache und seine Widerlegung, bei der zugleich schwierige exegetische Probleme in Betracht kommen, muß im Allgemeinen als eine gelungene bezeichnet werden. — Als Grundsprache betrachtet er die chaldäische theils aus innern Gründen, sofern „die Diction des griechischen Textes stark hebraisirt" und einige Stellen wahrscheinlich Uebersetzungsfehler enthalten, theils und hauptsächlich wegen der ausdrücklichen Versicherung des hl. Hieronymus, daß er das chaldäisch geschriebene Buch Tobia in's Lateinische übersetzt habe. Da dieser chaldäische Text verloren und somit die noch vorhandenen alten Texte nur Uebersetzungen sind, so ist die Hauptfrage, welche von diesen Uebersetzungen dem Urtexte wohl am nächsten kommen und vor den übrigen den Vorzug verdienen möge. Und hier gelangt Hr. R. durch eine sehr ausführliche und gründliche Prüfung dieser Uebersetzungen, besonders auf Grund des von Tischendorf herausgegebenen Codex Friderico-Augustanus und der Untersuchungen Fritzsche's, in der Hauptsache zu demselben Ergebnisse, zu welchem früher auch Ref. in anderer Weise gelangt ist, daß nämlich die lateinische Uebersetzung des hl. Hieronymus, wenn auch vielleicht manchmal bei einzelnen Ausdrücken dem Original weniger genau folgend, doch im Ganzen dasselbe auf eine zuverläßigere Weise wiedergebe, als die übrigen alten Uebersetzungen in ihrer jetzigen Gestalt.

Die Erklärung betreffend ist besonders auf die Eingangs- und Schlußerörterungen bei mehreren Kapiteln über

einzelne in denselben vorkommende schwierige Punkte aufmerksam zu machen, wie über die althebräische Anschauungsweise hinsichtlich des Begrabens der Todten, und daß dasselbe in der That ein Werk der Barmherzigkeit sei (S. 12—16); über den Engel Raphael, seinen Namen, sein Amt 2c. und ebenso über den Dämon Asmodäus, über welchen Hr. R. eine besondere Abhandlung in der Quart. Schrift Jahrg. 1856. S. 422 ff. veröffentlicht hat (S. 35—42); über die angenommene Menschengestalt Raphaels, sein Benehmen gegen Tobia und sein vorgebliches Lügen (S. 52—57); über die Vertreibung des Dämons durch Räuchern; (S. 73—75); über die Weise, in der die Vertreibung bewirkt worden (S. 82—88); ob die Heilung des alten Tobia eine natürliche oder wunderbare gewesen sei (S. 102—103); über das Stehen Raphaels vor Gott und über sein Stehen unter den sieben Engeln vor Gott (S. 117—125); über das Gebet des Tobia (125—128).

Hr. R. hat die verschiedenen in Betreff dieser Punkte sich erhebenden Fragen auf Grundlage der angesehensten katholischen Auslegungen mit vieler Umsicht behandelt und auf befriedigende Weise gelöst. Wir können uns auf eine specielle Beurtheilung nicht einlassen und heben nur beispielsweise ein Paar Punkte hervor. Ueber das vorgebliche Lügen Raphaels z. B. bemerkt er unter Anderem, wie uns scheint mit Recht, Raphael habe eine dem Azarias gleichende menschliche Gestalt angenommen und dem Tobia dieselben Dienste geleistet, die ihm Azarias geleistet haben würde, habe überhaupt dessen Stelle bei ihm vertreten, und daher auch vollständig als Azarias auftreten können; da er gerade die Gestalt des Azarias angenommen habe, bringe es sogar die Consequenz mit sich, daß er auch als Azarias auftrete

und von sich aussage, was Azarias von sich hätte aussagen können (S. 53). Ueber die Vertreibung des Dämons durch Räuchern bemerkt Hr. R., dieselbe habe unauflösliche Schwierigkeiten, wenn man die betreffenden Worte des Engels (6, 8.) so verstehe, daß durch sie dem Räuchern eine allgemeine, für alle Fälle geltende Kraft gegen dämonische Infestationen zugeschrieben werde. Allein zu diesem Verständniß werde man nicht genöthigt, denn der Engel habe jene Worte auch gebrauchen können, wenn er nur habe sagen wollen, „das Räuchern werde dazu dienen, den Tobias und die Sara gegen den Dämon zu schützen, da Gott daran eine solche Wirkung knüpfen oder gleichzeitig damit eine solche Wirkung eintreten lassen könne, daß alle Menschen gegen dämonische Verationen geschützt würden" (S. 74). Hiernach beantwortet sich dann die Frage, in welcher Weise die Vertreibung des Dämons bewirkt worden sei, dahin, daß entweder für den einzelnen Fall, um den es sich handelt, dem Räuchern eine übernatürliche antidämonische Kraft verliehen worden sei, oder daß das Räuchern nur eine symbolische Handlung gewesen sei, welche die Vertreibung des Dämons andeutete, und mit welcher diese gleichzeitig Statt fand, ohne durch sie bewirkt worden zu sein. Hr. R. wagt es nicht, zu entscheiden, welche von beiden Ansichten, deren jede sich auf angesehene Exegeten berufen kann, die richtige sei, verhehlt jedoch nicht, daß der Text (oder die Texte) mehr für die erstere als für die letztere spreche.

Die kurzen Erklärungen unter dem Texte sind, wie schon bemerkt wurde, oft sehr instructiv, auch wo es sich nur um Erläuterung einzelner Ausdrücke und Redeweisen handelt, wie z. B. gleich in Bezug auf 1, 1. die Bemerkung:

„Post viam, quae ducit ad occidentem heißt nicht:“ hinter (d. i. westlich von) dem Wege, der gen Niedergang führt „(Allioli), auch nicht“ im Rücken des Weges, der nach Westen führt „(Loch und Reischl, ähnlich Scholz), sondern ganz einfach „in westlicher Richtung,“ wie Deut. 11, 30 zeigt, wo Garizin und Ebal als Berge bezeichnet werden, qui sunt trans Jordanem post viam, quae vergit ad solis occubitum (אַחֲרֵי דֶּרֶךְ מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ) d. h. die am Ende des Weges liegen, die man erreicht, wenn man westwärts geht. Das gleiche gilt von der Bemerkung in Bezug auf ita ut omnia, quae habere poterat ... impertiret, 1, 3: „Nicht: Alles, was er haben konnte“ (Loch), sondern „Alles, was er hatte“ (der Ausdruck entspricht dem hebr. כֹּל אֲשֶׁר לוֹ vgl. Genes. 46, 32), sein Vermögen. — Ut omnia .... impertiret soll natürlich nicht sagen, Tobias habe sein ganzes Vermögen unter seine Volksgenossen vertheilt, sondern, wie im Gr. und It. hier und in der Vg. V. 19 deutlicher gesagt wird, er habe von seinem Vermögen reichliche Almosen gegeben.“ Und solche nicht zu verachtende Worterklärungen, wo der lateinische Text den Exegeten Schwierigkeit machen kann und gemacht hat, ließen sich viele ausheben. Ebenso auch eine Reihe guter Sacherklärungen, wie z. B. zu 1, 6. über den Besuch des Heiligthums und die Entrichtung des Zehntes; zu 2, 11. über die Bewirkung der Blindheit des Tobias; zu 2, 18. über die Sancti und die Erfüllung ihrer Hoffnung im jenseitigen Leben; zu 3, 3. die Antiphon Ne reminiscaris ꝛc. Die Fälle sind selten, wo Ref. solchen Erklärungen nicht beistimmen konnte, wie wenn z. B. zu den Worten Post dies vero quadraginta quinque occiderunt regem filii ipsius (1, 24.) bemerkt wird: „45 Tage nach der Rückkehr aus Judäa.“ Es wird zwar Jes. 37, 37 f.

und 2 Kön. 19, 36 f. die Ermordung Sanheribs durch seine Söhne unmittelbar nach dieser Rückkehr erwähnt und dadurch allerdings die Meinung nahe gelegt, daß beide auch der Zeit nach nicht weit aus einander liegen. So sagt denn auch schon Josephus, Sanherib sei kurze Zeit (ὀλίγον χρόνον) nach seiner Rückkehr nach Ninive von seinen Söhnen ermordert worden (Antt. X. 1, 5). Und in Uebereinstimmung damit rechnen die Ausleger die 45 Tage gewöhnlich von Sanheribs Rückkehr nach Ninive an, so daß Hr. R. an die Möglichkeit einer anderen Auffassung nicht einmal gedacht zu haben scheint. Allein schon der Zusammenhang begünstigt diese Auffassung nicht und legt es weit näher, etwa die unmittelbar vorher erwähnte Flucht Tobia's als den Terminus zu denken, von dem an die 45 Tage beginnen. Nach V. 21. konnte Tobia nach Sanheribs Rückkehr noch eine Zeit lang seine früheren Liebeswerke fortsetzen, und zwar nach der Ausdrucksweise des Textes nicht blos einige wenige Tage, und als endlich die Kunde davon zum König gelangte und Tobia von der ihm drohenden Gefahr Kenntniß erhielt, konnte er noch durch Flucht sich retten und eine Zeit lang sich verborgen halten, welche Zeit wiederum nicht blos auf wenige Tage zu beschränken sein wird, weil sonst die Sache sicherlich nicht so bedeutsam hervorgehoben worden wäre. Zudem läßt auch schon der Ausdruck וַיֵּשֶׁב בְּנִינְוֵה Jes. 37, 37. 2 Kön. 19, 36. eine noch längere Regierungszeit Sanheribs vermuthen und wäre von dem kurzen Zeitraum von 45 Tagen schwerlich gebraucht worden. Dazu kommt, daß nach den Angaben des Berosus und Abydenus bei Eusebius (Chron. Armen. I. 41—44. 53) der Nachfolger des Merodach Baladan (und schon dieser Merodach schickte bereits nach der Vernichtung des assyrischen

Heeres unter Sanherib eine Gesandschaft an König Hiskia, um freundliche Beziehungen mit ihm einzugehen) in seinem 3. Regierungsjahr von Sanherib überwunden und das babylonische Reich dem assyrischen unterworfen wurde, und daß Sanherib nach Berosus (l. c.) 18 Jahre regierte, während seine verunglückte Unternehmung gegen Judäa und Aegypten wahrscheinlich in sein erstes oder zweites Regierungsjahr fällt. Mit diesen Angaben läßt sich Hr. R.s Auffassung der 45 Tage nicht in Einklang bringen. Zudem weisen auch die einschlägigen Keilinschriften, so weit ihre Entzifferung inzwischen gediehen ist, auf eine weit längere Regierungszeit Sanheribs hin, als jene Auffassung zuließe.

Die Uebersetzung des lateinischen Textes ist ungezwungen und fließend, dabei genau und wörtlich, ohne jedoch durch übertriebene Wörtlichkeit irgend unklar zu werden. Ausstellungen von Erheblichkeit wüßte Ref. nicht zu machen, denn daß z. B. für proselyti et advenae (1, 7) einfach nur „Fremdlinge" und für accubitus der zu unbestimmte Ausdruck „Platz" gebraucht, oder daß mitunter Deus mit Herr (1, 21), dagegen Dominus mit Gott (2, 12. 4, 7. 12, 12) übersetzt wird, ist kaum einer Bemerkung werth.

Schließlich können wir nur den Wunsch wiederholen, daß es Hr. R. nicht an Gelegenheit und Muße fehlen möge, die Erklärung der deuterokanonischen Bücher, die doch in neuerer Zeit von katholischen Exegeten zu wenig bearbeitet worden sind, seinem Plane gemäß forzusetzen und zu vollenden.

Welte.

3.

Das Buch Tobit, erklärt von **H. Sengelmann**, der Philosophie Doctor, Prediger zu St. Michaelis in Hamburg ꝛc. Hamburg 1857. 121 S. 8.

Diese Schrift ist wenige Monate nach der von mir herausgegebenen Auslegung des Buches Tobias („Das Buch Tobias übersetzt und erklärt von Lic. F. H. Reusch,“ Freiburg 1857) erschienen; meine Arbeit scheint aber dem Verfasser noch nicht bekannt gewesen zu sein. Da ich in derselben eine eingehende Würdigung der frühern Arbeiten über das Buch Tobias gegeben habe, so denke ich in diesem Referate das Verhältniß der Schrift Sengelmann's zu den Leistungen seiner Vorgänger kurz darzustellen und nur das, was sich Neues darin findet, ausführlicher zu besprechen.

Die Einleitung (S. 1—70) bildet den umfangreichern und wichtigern Theil der Schrift. Nach einer ausführlichen Angabe des Inhaltes des B. Tobias (S. 1—4) geht S. zu der Frage über, ob das Buch ein geschichtliches oder eine Dichtung sei. Er gibt zu, daß äußere Gründe gegen den geschichtlichen Charakter des Buches nicht wohl angeführt werden könnten, daß namentlich das Schweigen des Josephus und anderer Schriftsteller über Tobias nicht dagegen spreche, ferner daß auch von den innern Gründen, welche man gegen die historische Auffassung vorgebracht habe, mehrere nicht stichhaltig seien, insbesondere nicht die Hinweisung auf die Aehnlichkeit der Schicksale und der Charaktere der beiden Hauptpersonen des Buches und auf die Aehnlichkeit der Geschichte mit der des Buches

Job (S. 9. 12.). Auch auf die angeblich bedeutungsvollen Namen, auf die „Anachronismen und historischen Unrichtigkeiten“ scheint S. kein großes Gewicht zu legen; er führt sie zwar, wie auch die angeblichen Widersprüche des Buches mit sich selbst, gerade so, wie frühere Erklärer in seinen Noten zu den betreffenden Stellen an, weist aber in der Einleitung nur ganz beiläufig darauf hin. Da er keine neue Einwendungen dieser Art vorbringt, so kann ich diesen Punkt unter Hinweisung auf Welte's Einleitung S. 85 ff. und auf S. XII ff. meiner Schrift hier übergehen. S. verwahrt sich ferner S. 8. 9. Bertholdt und Andern gegenüber sehr energisch dagegen, daß einem Buche schon darum der historische Charakter abzusprechen sei, weil es von wunderbaren Ereignissen, von Engel-Erscheinungen und von dem Einflusse guter und böser Geister auf das menschliche Leben erzähle. Er bestreitet aber ebenso energisch die Ansicht Fritzsche's, daß das B. Tobias in dieser Hinsicht von den [andern] kanonischen Büchern sich nicht wesentlich unterscheide, und findet gerade in den „Hergängen“ des B. Tobias und in den „von diesen vorausgesetzten religiösen Anschauungen“ den entscheidenden Grund gegen den historischen Charakter des Buches. Er stellt sich also auf die Seite derjenigen, welche vom offenbarungs- und wundergläubigen Standpunkte aus den historischen Charakter des Buches bestreiten (vgl. S. XI. meiner Schrift).

Der § 3 der Einleitung, „die dogmatisch-ethischen Anschauungen des Buches,“ soll dann den Beweis führen, daß manche Anschauungen des B. Tobias „der kanonischen Literatur der Juden nicht angehören und auch in die neutestamentliche nicht übergegangen,“ also unbiblisch seien. Damit, sagt S., stelle er sich „im Ge-

gensatz zu dem Katholicismus und dem ältern Rationalismus, die in dieser Hinsicht übereinstimmen, daß sie kanonische und apokryphische Schriften auf eine und dieselbe Stufe stellen," — mit dem Unterschiede, daß der Rationalismus die kanonischen Schriften nicht höher stellt, als die Apokryphen und beide als rein menschliche Schriften ansieht, der Katholicismus dagegen den sog. deuterokanonischen Büchern den inspirirten und kanonischen Charakter vindicirt, welchen der orthodoxe Protestantismus nur den protokanonischen Büchern zuerkennt. — Hinsichtlich der meisten Punkte dieses Paragraphen geht aber S. über die ältern Darstellungen nicht hinaus und wiederholt nur die Argumente, welche ich in meiner Schrift ausführlich gewürdigt habe, hier also übergehen oder ganz kurz erledigen kann.

Es gilt das gleich von dem ersten Punkte, der Angelologie. S. versucht nachzuweisen, daß von den „sieben Engeln, die vor Gott stehen" (Tob. 12), weder im A. noch im N. T. die Rede sei, und daß die Parallelstellen, welche man aus dem A. und N. T. anführe, anders zu deuten seien (S. 17—21). Man kann das zugeben; daß aber die Angabe des B. Tobias unbiblisch sei, würde erst dann folgen, wenn S. auch den weitern Beweis geführt hätte, daß dieselbe mit der Lehre der andern biblischen Bücher im Widerspruch stehe (vgl. meine Schrift S. 121). Das versucht er aber nur in den zwei Sätzen: „Es gibt nach neutestamentlichem Lehrbegriff keine Engel, die eine Prärogative vor den andern hätten. Das Schauen Gottes, das dem Stehen vor Gott identisch ist, kommt allen Engeln zu. Matth. 18, 10." (S. 21). Der letzte Satz ist mit einigen Einschränkungen (s. meine Schrift S. 117 ff.) richtig, schließt aber nicht aus, daß das, was

allen Engeln zukommt, einigen Engeln in einem besondern Sinne zukommen könne. Der erste Satz aber ist entschieden unrichtig. S. selbst gibt S. 18 zu, „der Satz, daß es verschiedene Rangstufen unter den Engeln gebe, könne durch diejenigen Stellen des alttestamentlichen Kanons gestützt werden, in denen Cherubim und Seraphim als besondere Engelklassen erwähnt würden, und die Analogie der übrigen geistigen und himmlischen Schöpfung würde demselben mehr zu Hülfe kommen, als im Wege stehen." Und was das N. T. betrifft, wird nicht — von den *θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαὶ* und *ἐξουσίαι* Col. 1, 16 und von der Erwähnung der *ἐξουσίαι* und *δυνάμεις* neben den *ἄγγελοι* 1. Petr. 3, 22 abgesehen — wenigstens dem Michael eine „Prärogative vor den andern Engeln" deutlich zugeschrieben, wenn er Jud. 9 als *ἀρχάγγελος* bezeichnet, und wenn Apok. 12, 7 *ὅ τε Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ* im Gegensatze zu *ὁ δράκων καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ* gesagt wird? Wenn aber die Schrift verschiedene Rangstufen unter den Engeln, und Engel, denen eine Prärogative vor den andern zukommt, kennt, so kann die Anschauung von sieben Engeln, die eine besondere Stellung einnehmen, nicht als an sich unbiblisch bezeichnet werden. — S. findet die Quelle der Anschauung von den sieben Engeln gleich Andern in der Religion der Perser (S. 26), führt aber zur Begründung dieser Ansicht nichts an, was nicht schon in meiner Schrift S. 125 ff. die nöthige Berücksichtigung gefunden hätte, — mit Ausnahme der Bemerkung, daß im Zend-Avesta, welcher nach der gewöhnlichen Darstellung eine Siebenzahl von obersten geistigen Wesen nur dann kennt, wenn Ormuzd selbst als Amschaszand mitgezählt wird, in andern Stellen als siebenter Amschaszand ein Genius Ra-

mens Joschorun vorkomme. Wenn dieses richtig ist, — Döllinger erwähnt es in seiner ausführlichen Darstellung des Parsismus nicht (Heidenthum und Judenthum S. 300 ff.), — so würde nach dieser Anschauung, welche aber keinenfalls die gewöhnliche gewesen ist, hinsichtlich der Zahl eine Aehnlichkeit der Angelologie des B. Tobias und dem Parsismus vorhanden sein; die übrigen Differenzen aber bleiben bestehen.

S. behauptet ferner S. 21, die Angabe des B. Tobias, daß die Engel die Gebete der Frommen vor Gott bringen, sei unbiblisch, da die Fürbitte der Engel weder im A. noch im N. T. gelehrt werde. In der Stelle Apok. 8, 3, welche ich als Parallelstelle zu Tob. 12, 12 (vgl. S. 35) citirt habe, sei „die Thätigkeit des Engels, welcher die Gebete der Heiligen als Rauchwerk auf den goldenen Altar legt, eine solche, welche neben dem Gebete der Heiligen hergehe; er thue etwas dem Gebete hinzu; das könne nichts anders sein, als die Innigkeit, Kraft und Ausdauer, wodurch ein Gebet erhörlich werde." Wenn ich diesen etwas unklaren Sinn recht verstehe und die Erklärung von Apok. 8, 3 als richtig annehme, so kommt doch jedenfalls etwas heraus, was einer Fürbitte der Engel oder einer Unterstützung unserer Gebete durch sie so ziemlich gleich steht. Sicher aber ist es nicht unbiblisch, daß Raphael die Gebete zu Gott hinbringt, wenn es nicht auch unbiblisch ist, daß der Engel der Apokalypse die Gebete der Heiligen als Rauchwerk in einem goldenen Rauchfasse zu dem Altare vor dem Angesichte Gottes trägt und dort anzündet.

Die übrigen zu der Angelologie gehörenden Anschauungen des B. Tobias erwähnt S. nur kurz und ohne irgend etwas Neues beizubringen.

Was das B. Tobias zweitens über den Dämon Asmodäus berichtet, habe ich in dem vorigen Jahrgang der Quartalschrift S. 422 ff. in einem eigenen Aufsatze zusammengestellt und richtig zu deuten und gegen die dagegen vorgebrachten Bedenken zu vertheidigen gesucht. S. scheint den Aufsatz nicht gekannt oder ignorirt zu haben. Er wiederholt einfach die alten Mißdeutungen und Einwendungen: „Die bösen Geister suchen Umgang mit dem weiblichen Geschlechte; denn sie sind des Genusses sinnlicher Liebe fähig, 6, 14. Zum Schutze gegen ihre schädlichen Wirkungen gibt es ein bestimmtes Rauchwerk, 6, 17" u. s. w. Einer neuen Prüfung dieser alten Argumente bedarf es nicht. In diesem Punkte hat S. die Erklärung weder positiv noch negativ um einen Schritt weiter gefördert.

Das größte Gewicht legt S. drittens auf die ethischen Anschauungen des B. Tobias. Er zählt eine Reihe von Zügen auf, welche mit denen des alttestamentlichen Kanons übereinstimmen, behauptet aber, es ständen neben diesen auch andere, welche offenbar einem andern Ideenkreise angehörten. Die *δικαιοσύνη* werde recht äußerlich und oberflächlich aufgefaßt; es würden einige Zweige derselben von ihrem Stamme losgetrennt und zu selbstständiger Geltung erhoben; die Blätter der *δικαιοσύνη*, welche in ihrer Totalität die lebendige und liebliche Blume bildeten, würden auseinander gerupft, und es werde dann von dem todten Theile ausgesagt, was nur von dem lebendigen Ganzen gelte. Der Beobachtung ceremonieller Gesetzesvorschriften, dem Fasten, dem Speisen der Armen, dem Bekleiden der Nakten, dem Begraben der Todten werde als dem äußern Thun ein hoher Werth beigelegt. Insbesondere fänden die Aussagen über das Almosengeben in

der kanonischen Literatur des A. und N. T. keine Parallele (S. 29 ff). In dieser Auffassung der Ethik findet S. geradezu den eigentlichen Kern des Buches, in der Geltendmachung derselben die Tendenz desselben. Das Verhalten eines in pharisäischer Gerechtigkeit einhergehenden Menschen, eines Menschen, der, wie der Apostel sich ausdrücken würde, mit Werken umgehe, wobei das Werk eben in seiner ganzen Aeußerlichkeit aufgefaßt sei, wobei das Gebet in gleicher Weise als äußeres Werk erscheine, wie das Almosengeben und wie das Innehalten der in Betreff der Speisen und der Ceremonien vorhandenen Gesetzeswege, — ein solches Verhalten werde im B. Tobias in seiner Gottgefälligkeit dargestellt. Das sei eben die didaktische Grundlage, das Thema des Buches: zu zeigen, daß es dem Menschen, der dieses Verhalten aufzuweisen habe, wohl eine Zeitlang äußerlich trübselig ergehen könne, daß es aber der Herr an wunderbarer Hülfe nicht fehlen lasse und daß irdisches Wohlergehn, langes Leben, Glück für sich und seine Nachkommen, Freude über den Fall seiner Feinde sein Loos sei. Diese Lehre habe im B. Tobias ein geschichtliches Gewand empfangen; es sei eine didaktische Poesie über dieses Thema (S. 14).

Diese Carricatur hat nicht einmal das Verdienst, neu zu sein; schon Keerl (die Apokryphen des A. T. Lpz. 1852, S. 51) hat entdeckt, daß im Buche Tobias die rechte pharisäische werkheilige Moral im Widerspruche mit der ganzen heiligen Schrift und mit der evangelischen Kirchenlehre vorgetragen werde, welche nur eine Gerechtigkeit vor Gott nicht um der Werke willen, sondern die durch den Glauben komme, kenne." Luther hatte eine andere Ansicht von dem Buche; er sagt darüber (bei Sengelm. S. 16):

„Darum ist das Buch uns Christen auch nützlich und gut zu lesen, als eines feinen Ebräischen Poeten, der keine leichtfertige, sondern die rechten Sachen handelt und aus der Maaßen christlich treibet und beschreibet."

Sehen wir aber, — die bloßen Phrasen übergehend —, wie S. seine Auffassung der Ethik des Buches begründet: „Die äußerliche und oberflächliche Auffassung der δικαιοσύνη zeigt sich in der superlativischen Weise, in welcher Tobias von sich selbst redet, sich selbst lobt: „Alle Tage meines Lebens, sagt er Cap. 1, habe ich in Gerechtigkeit und Wahrheit gewandelt; das ganze Haus Naphthali fiel ab, ich allein zog immer nach Jerusalem; in meinem ganzen Leben gedachte ich Gottes." — Das könnte S. als Selbstlob anführen, wenn er den Tobias für den Verfasser des Buches hielte; da er aber davon weit entfernt ist (S. 45), so ist es bloß eine lobende Schilderung des Tobias durch den Verfasser und eben so unverfänglich, wie Job 1, 1. 8. oder Luc. 1, 6. Wo aber Tobias selbst redet, kann er sich da biblischer und antipharisäischer ausdrücken, als wenn er sein Gebet (3, 1 ff.) mit der Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit und seiner eigenen Sündhaftigkeit beginnt und sich so wenig über sein sündiges Volk erhebt, daß er sein Leiden als gerechte Strafe seiner Sünden und der Sünden seiner Väter ansieht; „denn wir haben nicht gehalten deine Gebote ꝛc.?"

Wenn ferner 1, 25 zur Erklärung der Begnadigung des Tobias unter Asarhaddon erzählt wird, sein Vetter Achiacharos, der am Hofe des Königs eine einflußreiche Stellung gehabt, habe für ihn Fürsprache eingelegt, so karrikirt des Sengelm. S. 29 dahin: „es erinnere an den pharisäischen Rangstolz, wenn nach Anführung des Achia-

charos mit allen seinen vielen Titeln und Würden gesagt werde [natürlich wieder nur scheinbar von Tobias selbst]: und der war mein Vetter!"

Nach dieser Aeußerlichkeit der Lebensanschauung, sagt S. weiter, sei es „ganz natürlich, daß dem Menschen nichts schwerer zu tragen sei, als der ὀνειδισμός, und daß das üble Gerede hinreiche, um den Wunsch des Todes einzuflößen (3, 6. 13)." Tobias spricht aber den Wunsch des Todes nicht aus, nachdem er, wie Sengelm. selbst S. 83 erklärt, zuvor dem Herrn anheimgegeben, was er thun wolle, und Sara bittet ausdrücklich, Gott möge sie sterben lassen (3, 13), oder, wenn er dieses nicht wolle, gnädig auf sie herabsehen und sie aus ihrer Noth erlösen (V. 15). Zu diesem Gebete werden beide durch den ὀνειδισμός — d. h. nicht einfach durch übeles Gerede," sondern durch unverdiente Schmähungen — nur in sofern veranlaßt, als diese Schmähungen sie ihr Unglück recht bitter empfinden lassen und das Maaß desselben vollmachen. S. selbst stellt an einer andern Stelle seiner Schrift, wo er unbefangener spricht, die Sache ganz richtig dar, S. 2: „Tobit, der an die Spottreden der Nachbaren schon gewöhnt war, mußte nun auch noch von der eigenen Gattin höhnische Worte hören. Das gab dem Schwergebeugten Veranlassung zu einer herben Bitte. Er betete um den Tod. Es war der Moment, wo das Maaß seiner Leiden voll geworden war; er besorgte, die Last nun nicht mehr tragen zu können." Aehnlich verhält es sich mit der Sara, und der Vorwurf, es werde auf die übele Nachrede ungebührliches Gewicht gelegt, ist also nicht begründet.

Ein weiterer Vorwurf, welchen S. in der oben angeführten Stelle der Ethik des B. Tobias macht, ist der,

es würden „einzelne Zweige der δικαιοσύνη von ihrem Stamme losgetrennt und zu selbstständiger Geltung erhoben." Allerdings haben einzelne gute Werke keinen wahren sittlichen Werth, wenn sie nicht mit der rechten ethischen Richtung im Ganzen verbunden sind und aus dieser hervorgehen. Die Conformität des Menschen mit dem ganzen im Gesetze ausgesprochenen göttlichen Willen (S. 28) ist das Ziel, wonach der Mensch streben muß. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß diese Conformität bei dem einzelnen Menschen in Bezug auf einzelne Punkte des göttlichen Gesetzes besonders hervortritt, daß der Mensch, ohne aufzuhören in seinem ganzen Streben das Gesetz Gottes als Norm anzuerkennen, sich durch einzelne Tugenden besonders auszeichnet, zumal wenn ihm durch die Verhältnisse, in welchen er lebt, die Veranlassung geboten wird, seine gesetzestreue Richtung durch solche besondere Handlungen kundzuthun. So bot nun dem Tobias der Abfall seiner Stammgenossen zum Götzendienste und später ihre Mißachtung der mosaischen Speisegesetze inmitten der heidnischen Bevölkerung Assyriens Gelegenheit, durch treue Beobachtung der Gesetzesvorschriften über die jährlichen Reisen nach Jerusalem, über die Zehnten und über reine und unreine Speisen zu zeigen, daß er „des Herrn gedachte von ganzer Seele (1, 12). Die leibliche Noth vieler seiner Mit-Exulanten, während er selbst mit zeitlichen Gütern gesegnet war, mußte es ihm ferner nahelegen, seine gottgefällige Gesinnung durch Wohlthätigkeit zu beweisen, und die Verfolgung seines Volkes unter Sennacherib bot ihm Gelegenheit, das gute Werk des Todtenbegrabens zu üben. Wenn also diese guten Werke in der Geschichte des Tobias besonders hervorgehoben werden, so hat das seinen natür-

lichen Grund darin, daß unter den gegebenen Verhältnissen ein frommer Israelit seine Gesetzestreue durch sie eben am besten zeigen konnte. Daß ihnen aber nicht in ihrer Losreißung von dem „lebendigen Ganzen" der δικαιοσύνη, sondern gerade in ihrer natürlichen Verbindung mit diesem ein großer Werth beigelegt wird, zeigen die Ermahnungen im 4. Capitel. Tobias beginnt, ganz den Umständen angemessen, mit der Einschärfung der Pflicht der kindlichen Liebe in einer auch von Sengelm. S. 87 mit Recht als vortrefflich anerkannten Fassung (V. 4); dann folgt die Ermahnung, an den Herrn zu denken alle Tage und nicht zu sündigen und seine Gebote zu übertreten, sondern Gerechtigkeit zu üben alle Tage des Lebens (V. 5. 6). Erst an diese Empfehlung der δικαιοσύνη in der weitesten Bedeutung schließt sich die Ermahnung zur Wohlthätigkeit (V. 7 ff.). Ganz in derselben Weise wird in den Worten des sterbenden Tobias (Cap. 14) die allgemeine Ermahnung „halte das Gesetz und die Gebote" der speziellern „und sei wohlthätig" vorausgeschickt. Und wo keine Veranlassung ist, die Wohlthätigkeit besonders hervorzuheben, wie in dem Lobgesange des Tobias Cap. 13, da wird auch ganz allgemeine Anerkennung der göttlichen Majestät, Buße und Bekehrung von ganzem Herzen und von ganzer Seele und Uebung der ἀλήθεια und δικαιοσύνη als das genannt, wodurch Gottes Wohlgefallen gewonnen werden könne.

Auf die Stellen des B. Tobias über das Almosengeben legt S. besonderes Gewicht. Es ist aber nach dem Gesagten rein willkürlich, wenn er behauptet, dasselbe trete hier auf „ohne Nachweis, daß es mit jener geheiligten Lebenswurzel, mit dem Ganzen des geheiligten Lebens zusammenhange." Nach dem Gesagten wird es damit aller-

dings in Zusammenhang gebracht, und den Nachweis, daß es davon ausdrücklich losgerissen werde, hat S. gar nicht versucht. Wenn er ferner darauf hinweist, nach Matth. 5, 7; 25, 31 komme es nicht auf den Act des Gebens und die Gabe für sich betrachtet an, sondern im Verhältniß zu dem Sinne, aus welchem das Geben hervorgehe, so stimmt damit Tobias vollkommen überein, wenn er, wie sogar die Apologie der Augsburgischen Confession in einer von Sengelm. S. 69 citirten Stelle hervorhebt, die Ermahnung zum Almosengeben mit der Ermahnung, Gott vor Augen zu haben, in Verbindung bringt und wenn er ausdrücklich hervorhebt, daß es nicht auf die Größe der Gabe ankomme (4, 8). Das Losreißen dieses guten Werkes von dem „lebendigen Ganzen der δικαιοσύνη" fällt also nicht dem Buche Tobias, sondern seinem Ausleger zur Last. — Natürlich urgirt S. besonders den Satz: „das Almosen rettet vom Tode und reinigt von aller Sünde," — den er für ganz unbiblisch hält. Er bespricht die Bibelstellen, welche man als Parallelstellen dazu anführt, übergeht dabei aber, — was entweder seine Belesenheit oder seine Aufrichtigkeit einigermaßen in Frage stellt — von den neutestamentlichen Stellen mehrere nicht unwichtige, Matth. 25, 31 ff; 1. Petr. 4, 8; vgl. auch Jak. 5, 20. Die Stelle κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως, Jak. 2, 13. erklärt er: „Ein barmherziger Sinn (nicht der Act des Almosengebens) gibt dem Menschen (nicht sowohl Selbstvertrauen, als ein) gewisses Hoffen auf göttliche Barmherzigkeit im Gerichte. Damit steht der angeführte Satz des B. Tobias nur dann nicht in Einklang, wenn man ihn so deutet, daß dem äußern Acte des Almosengebens das zugeschrieben wird, was nur von der Gesinnung gesagt werden kann, deren

äußerer Ausdruck das Almosengeben ist. Nach dem Gesagten ist das aber eben eine willkürliche Deutung.

Noch willkürlicher verfährt S. in Bezug auf die Lehre des B. Tobias vom Fasten. Das Buch sagt gar nichts darüber, als: „Gut ist Gebet mit Fasten:" aber weil „von jeher gegen die bloße Aeußerlichkeit des Fastens gezeugt werden mußte," so muß auch das B. Tobias die Meinung aussprechen, daß „das Fasten an sich schon von besonderm Werthe sei," und selbst die Zusammenstellung des Fastens mit dem Gebete, auf welche S. sonst so großes Gewicht legt, kann ihn „nicht bestimmen, hier etwas anderes als die angegebene Zeitmeinung zu finden, da auch das Gebet in späterer Zeit zur Form vielfach herabgesunken war." Das ist handgreiflich nicht Exegese, sondern was Kurtz Eisegese nennt.

Die Eschatologie des B. Tobias scheint S. unbedenklich zu finden, zum Schlusse hebt er noch hervor, daß unser Buch „einen Messias nicht kenne," — d. h. nicht ausdrücklich erwähnt, — und daß man von messianischen Zeiten nicht reden könne, wo der fehle, der die Zeiten erst zu messianischen mache." Diese letzte, gegen Hengstenberg gerichtete Bemerkung ist sehr oberflächlich. Gewiß kann von messianischen Zeiten, ohne Messias nicht die Rede sein; es kann aber wohl von messianischen Zeiten gesprochen werden, ohne daß der Messias ausdrücklich erwähnt wird: wer von messianischen Zeiten redet, muß an den Messias glauben, aber er braucht diesen Glauben nicht ausdrücklich auszusprechen, wo keine Veranlassung dazu ist.

Sengelmann's Darstellung der dogmatisch-ethischen Anschauungen des B. Tobias kann nach dem Gesagten nicht als ein Beitrag zur richtigen Erklärung des Buches bezeich-

net werden. Auf diesen Punkt legt er aber selbst, wie gesagt, hauptsächlich Gewicht; über die andern Partien seiner Schrift kann ich umsomehr kurz hinweggehen, als sie gar nichts wesentlich Neues bieten. In der Darstellung des Verhältnisses der verschiedenen Texte schließt er sich ganz an Fritzsche an, und sein Buch hat in dieser Hinsicht nur das Verdienst, daß die beiden hebräischen Bearbeitungen etwas ausführlicher besprochen werden und daß das Verhältniß der andern Texte zu einander durch Nebeneinanderstellung längerer Stücke veranschaulicht wird. Die Kritik der Ilgen'schen Hypothese S. 42 hätte sich S. ersparen können. Ilgen's Buch hat seine Verdienste; aber man beladet sich mit unnützem Balast, wenn man all seine abenteuerlichen Einfälle, die ja doch Niemand adoptirt hat und die höchstens den Werth von exegetischen Curiositäten haben, immer wieder anführt und untersucht.

Bei der Erklärung wird der gewöhnliche griechische Text zu Grunde gelegt und auf die andern Texte nur nebenbei Rücksicht genommen. Der größte Theil der Noten ist ein Excerpt aus Fritzsche's Erklärung, und es wäre nur pflichtmäßige Dankbarkeit gewesen, wenn S. dieses in deutlichern Ausdrücken anerkannt hätte, als in der Bemerkung der Vorrede, Fritzsche's Commentar gewähre in philologischer und kritischer Hinsicht eine reiche Ausbeute. Außerdem sind manche Noten — mit Angabe der Quelle — aus Schleusner's und Wahl's Lexika, aus Grotius, Pagninus, Ilgen und einigen Andern entnommen. Die ältern katholischen Exegeten kennt S. gar nicht; wenn er S. 92 einige derselben (darunter gerade die besten nicht) citirt, so sind die Citate sicher aus Calovius abgeschrieben. — Dazu kommen zahlreiche Verweisungen auf Matthiä's und

Winer's Grammatiken und verhältnißmäßig sehr wenige selbstständige Bemerkungen. Dabei sind noch einige Nachlässigkeiten mitunter gelaufen; zu 1, 6 wird z. B. bemerkt, die Stelle stehe mit 5, 13 im Widerspruche, während S. 42 dieser Widerspruch ganz richtig gelöst ist; ähnlich ist die Anmerkung zu 6, 15 nicht in Harmonie mit S. 42. Manche Anmerkungen sind für solche, welche im Griechischen und Hebräischen nicht ganz unwissend sind, überflüssig; der Verfasser muß eine schlechte Meinung von seinen Lesern haben, wenn er für nöthig hält, sie darüber zu belehren, daß in temporellen Nebensätzen der Aorist für das Plusquamp. steht, daß *κλέπτων ἔθαψα* clam eos sepelivi, furtim sepulturae mandabam heißt, daß *ἔτρεφε* 2, 11 sich nicht auf das jedesmalige Darreichen der Speise, sondern auf das Erwerben des Lebensunterhaltes bezieht, daß *νύμφη* 11, 9 nicht „Braut," sondern nur „Schwiegertochter" bedeuten kann, u. drgl.

Lic. F. H. Reusch.

4.

Les impossibilités ou les libres penseurs désavoués par le simple bon sens par Mgr. **Parisis**, évêque d'Arras etc. Troisième édition. Paris. 1857.

Der durch seine Gelegenheitsschriften, betreffend theils die Freiheit der Kirche, theils die Unterrichtsfrage, rühmlichst bekannte Herr Verfasser sucht in der vorliegenden Schrift die Freidenker zu bekämpfen, „da die Menschheit," wie er sich S. 6 ausdrückt, „nicht von der Negation leben kann," und wenn Alles in Zweifel gestellt wird, „die

Anarchie" nothwendig die Folge ist (S. 4). Er will ferner zeigen, daß der katholische Glaube allen Bedürfnissen der menschlichen Vernunft entspricht, und daß derselbe deßhalb die wahre göttliche Offenbarung ist. — Um dieses Ziel zu erreichen, geht er davon aus, daß es „zwei verschiedene Ordnungen auf Erden gibt: die materielle und moralische." Treffend bemerkt der Verf., daß wir von letzterer mehr Kenntnisse, und ebenso mehr Gewißheit besitzen. „Denn Jeglicher kenne den Unterschied zwischen Gut und Böse, und die Ideen der Tugend, des Lasters, des Gewissens, der Pflicht, des Verdienstes, der Verantwortlichkeit seien Allen klar" (S. 11 ff.). Der Grund hievon ist kein anderer, als: weil der Mensch nothwendig seine Pflichten kennen müsse, „um seine Bestimmung erfüllen zu können." „Von der materiellen Ordnung dagegen braucht er nur so viel zu wissen, als ihm auf seiner irdischen Pilgerreise nützlich ist" (S. 12). Die moralischen Wahrheiten sind also genau und als vollkommen gewiß erkannt. „Wir haben daher das Recht, die Behauptungen und hauptsächlich die Systeme für unmöglich zu erklären, welche ihnen entgegengesetzt sind" (S. 13). Dieß ist die Einleitung des Verfassers. Er geht nun zur Sache selbst über. Er gibt seinem Werk den Titel: „Unmöglichkeiten" (Les impossibilités), weil es in einer Reihe von Sätzen, welche der einfache, unbefangene gesunde Menschenverstand als unmöglich verwirft, den Beweis für die Wahrheit des katholischen Glaubens liefert. Der Verf. will hiermit in Kürze eine Apologetik des Christenthums und der katholischen Kirche geben. Nicht unklug hat er den Kampf dadurch begonnen, daß er vom ethischen Standpunkte aus, besonders die Nothwendigkeit einer positiven göttlichen Offenbarung zu erhärten

sucht. Denn die Thatsachen des ethischen Selbstbewußtseins lassen sich von den Freidenkern nicht so leicht hinwegläugnen, als die theoretischen religiösen Wahrheiten. Haben ja selber die Heiden die Wahrheit des menschlichen Verderbens gefühlt: Nitimur in vetitum, cupimusque negata. Die ungläubigen Freidenker, welche der Verf. im Auge hat, um sie zu bestreiten, scheinen besonders die Rationalisten zu sein, da er S. 14 bemerkt, daß sie die Existenz Gottes annehmen, weßhalb er die Beweise hiefür kürzer faßt. „Aber sonst wäre als die erste Unmöglichkeit zu bezeichnen, ohne Zweifel, daß Gott nicht existirt" (S. 13).

Der Verfasser sucht sonach seinen Beweis, daß der katholische Glaube die wahre göttliche Offenbarung sei, durch 12 Sätze oder Thesen zu stützen. Die I. These lautet: „Es ist unmöglich, den Unterschied zwischen Gut und Böse in der moralischen Ordnung nicht zuzugeben." Der Verfasser beweist dieß also: „Die Geschichte der Völker gibt uns kund, daß immer und überall die Idee des Lasters entgegengesetzt wurde der Idee der Tugend" (S. 15). — „Hierauf ruht auf dieser Unterscheidung zwischen Gut und Böse in der moralischen Ordnung die ganze Gesellschaft. Denn ihre Existenz und Wohlfahrt fordert es, daß wenigstens gewisse Acte des Lasters gestraft, und gewisse Acte der Tugend belohnt werden" (S. 17). — Endlich bezeugt uns diese Unterscheidung „das innere Selbstbewußtsein" (S. 18). — Diese Unterscheidung macht sich ferner geltend „bei unsrem Urtheile über historische Facta" (S. 19). Sie ist eben der Geistesnatur wesentlich. Dieß hat Rousseau selber aus dem antiken Heidenthum bewiesen (S. 16). Es folgt daher consequent die II. These: „Es ist unmöglich, die menschliche Freiheit in Zweifel zu ziehen." Denn so

gibt es viele Handlungen in unserem Leben, wo wir sagen: „es hat uns, sie zu verüben, nichts gezwungen“ (S. 22). — Besonders fühlen wir unsere Freiheit, „wenn uns gewisse Interessen und Neigungen reizen.“ Es würde uns sogar beleidigen, „wenn uns jemand sagte: wir hätten z. B. ein Allmosen, nicht auch verweigern können“ (S. 22). — Richtig hat der Verf. hier hervorgehoben: „die Menschheit habe eine innere und unüberwindliche Ueberzeugung, daß jeder persönlich verantwortlich sei für seine Handlungen in seinem eigenen Gewissen“ (S. 23). — Der Verf. hat bisher folgende Wahrheiten dargestellt, daß es einen Gott gibt, eine Unterscheidung zwischen Gut und Böse, daher ein Sittengesetz, und eine Freiheit des Geistes. Nun erst wird es ihm möglich, vollständig und gründlich seine III. These zu beweisen: „Es ist unmöglich, daß die göttliche Natur mit der geschaffenen Natur vermischt sei.“ Denn die geschaffene Natur ist unvollkommen, die göttliche Natur dagegen die Vollkommenheit dem Wesen nach.“ „Hierauf ist die göttliche Natur unendlich, sie vermag keinen Zuwachs anzunehmen,“ wie die endliche (S. 25). „Die geschaffene Natur ist sodann contingent, hat das Leben nicht in sich, die göttliche Natur aber ist das lebendige Sein von Sich und durch Sich. Also sind beide Naturen wesentlich von einander verschieden. Mithin ist der Pantheismus unmöglich“ (S. 26). Der Pantheist behauptet dagegen: „Gott ist Alles, und Alles ist ein Ausfluß der göttlichen Substanz“ (S. 27). „Allein,“ erwidert der Verf. mit Grund,“ ist Gott Alles, so thut er auch Alles in Allem. Dann gibt es keinen persönlichen Willen, daher auch keine Freiheit. Die ganze Welt, mit Inbegriff der Menschheit, wird bewegt von Einer allgemeinen Weltseele“ (S. 28). „Wo ist da

das Gute, wo das Böse? Es ist Alles gut, weil das Werk dieser Einen allgemeinen Weltseele, welche Gott ist. Wozu ferner eine Pflicht, die bösen Neigungen zu besiegen? Wozu Strafen, um die Schuldigen zu züchtigen? Es gibt ja keine persönliche Freiheit mehr. Wozu Gesetze noch" (S. 28)? Deßhalb schließt der Verf. mit Recht: Sobald man an „eine persönliche Verantwortlichkeit" des Geistes glaubt, muß man den Pantheismus nothwendig als eine Absurdität erkennen (S. 29). — Gut wäre es gewesen, wenn der Verf. hier, vorbereitend zum historischen Erweis des Falles der Urmenschen, noch hinzugefügt hätte: Ist nun die persönliche Freiheit des Geistes, und der wesentliche Unterschied zwischen Gott und Geist gerechtfertigt, so ist die Ursünde, der Fall der Urmenschen auch denkbar, mithin ist es eine Unmöglichkeit, daß er ein Mythus sei, wenn er historisch constatirt ist. — Uebrigens war es ganz in der Ordnung, daß der Verf. den wesentlichen Unterschied zwischen der göttlichen und geschaffenen Natur aufgezeigt hat. Denn nun läßt sich auch der Pantheismus der Immanenz nicht mehr halten, folglich gibt es auch ein Jenseits. Es kann demnach mit voller Zuverläßigkeit die folgende IV. These aufgestellt werden: „Es ist unmöglich, daß das Sittengesetz nicht anderswo, als im gegenwärtigen Leben eine Sanction habe," d. h. es ist unmöglich, daß es „nicht verheißene Belohnungen gibt für Jene, welche dem Sittengesetze getreu sind, und vorbehaltene Strafen für Die, welche es verletzen" (S. 30). Es waltet wohl eine Wiedervergeltung im Diesseits. Dieß bestätigt „der innere Friede nach einer vollbrachten guten Handlung, so wie die inneren Vorwürfe nach einer bösen schuldigen Handlung." (S. 31). Doch ist diese Wiedervergeltung ungenügend.

„Denn wie viele Tugenden werden auf Erden nicht belohnt, und wie viele Laster nicht bestraft“ (S. 32—35), weil beide oft im Verborgenen geübt, und nicht immer erkannt werden. Es muß daher „ein anderes Leben“ geben, wo dieß stattfindet, da Gott höchst gerecht ist. — Dadurch hat sich der Verf. den Uebergang bereitet zur folgenden These V:“ Es ist unmöglich, daß die Seele (des Menschen) nicht verschieden sei vom Körper, und ihn überlebe.“ Darum sagt er auch am Schlusse dieser These: Die Leiber sowohl der Guten als der Bösen sind nach dem Tode Staub im Grabe, „also muß sich die Wiedervergeltung des Sittengesetzes an ihren Seelen offenbaren, mithin sind diese von den Leibern verschieden, und überleben sie,“ d. h. sie sind unsterblich (S. 42). Zweckmäßig war es, daß der Verf. gegen die Materialisten heutzutage den wesentlichen Unterschied zwischen Geist und Leib bewiesen hat. Denn nur so konnte er im Kampf mit ihnen die Freiheit der Geistesseele siegreich vertheidigen. Und nur dann war die Freiheitsprobe der Urmenschen wissenschaftlich als möglich gerechtfertigt.

Nachdem nun der Vef. das nöthige Fundament zum Aufbau seiner Apologetik des Christenthums gelegt hat, übergeht er zum Beweise der Nothwendigkeit einer positiven göttlichen Offenbarung. Dieß wird uns bemerklich aus der folgenden These VI: „Es ist unmöglich, durch die bloße Vernunft zu erkennen, worin eigentlich die Sanction des Sittengesetzes bestehe.“ Denn sagt der Verf. (S. 43): „Welche Strafen werden wohl jenseits über die Schuldigen verhängt werden? Und welche Belohnungen sind für die Gerechten bestimmt?“ Dann: „Von welcher Dauer werden sie sein? — Werden die Freuden und Leiden jenseits anders

beschaffen sein, als die irdischen oder nicht?" Gewiß, auf alle diese Fragen weiß „weder unsere eigene persönliche Intelligenz noch die des ganzen Menschengeschlechtes" eine befriedigende Antwort. Hierüber kann die Vernunft aus sich allein nicht Aufschluß geben. „Denn diese Bestimmung des Geschickes vom Menschen ward blos geordnet vom freien Wohlgefallen Gottes" (S. 43). — Stringenter wird der Beweis für die Nothwendigkeit einer positiven göttlichen Offenbarung in der folgenden These VII geführt:" Es ist unmöglich, durch das bloße natürliche Licht zu erkennen: welche die Mittel sind, unser letztes Ziel zu erreichen." — „Es muß allerdings bestimmte Mittel geben, um unsern letzten Zweck zu erreichen, aber nur gibt uns die natürliche Vernunft dieselben nicht genügend zu erkennen. Denn unsere Bestimmung gehört der übernatürlichen Ordnung an" (S. 45). Die Vernunft kann uns keinen vollständigen Aufschluß geben über folgende Punkte: 1) über „den Wiederspruch und Kampf in uns, als: Video meliora, proboque; deteriora sequor. Denn befremdend ist es, daß die Hinneigung zum Bösen mehr Herrschaft über uns hat, als die Hinneigung zum Guten." 2) Die bloße Vernunft kann es nicht beantworten: „Ob es auch besondere Pflichten gegen Gott gibt? Worin sie eigentlich bestehen? Ob der innere Cult genügt, oder ob noch ein äußerer zur Verherrlichung seines Namens erfordert wird? Denn die Bestimmung des letzteren hängt blos vom freien Wohlgefallen Gottes ab (S. 48)." Ebensowenig kann die natürliche Vernunft „das Maaß unserer Pflichten gegen unsern Nächsten" bestimmen (S. 49). „Das natürliche Sittengesetz sagt uns wohl ganz klar: man soll seinen Nächsten nicht schaden, aber sagt es uns auch all' das Gute, was man

ihnen thun soll?" Dann Frage: „ist die Rache immer verboten?" Ist auch „die Feindesliebe" selbst befohlen? 3) Hierauf: „Hat Gott es gewollt, daß es ein Mittel der Versöhnung nach der Verletzung des Sittengesetzes in dieser Welt gebe?" Die Vernunft weiß es nicht. „Denn Gott ist frei in seiner Gerechtigkeitsübung." Und welches Mittel der Versöhnung gibt es? Welche Genugthuung will Gott? — Auch darauf kann die natürliche Vernunft nicht antworten, also weiß sie auch nicht „die Mittel zur Erreichung unserer Bestimmung," besonders nach dem Falle (S. 51). — Bisher hat der Verf. die Nothwendigkeit einer positiven göttlichen Offenbarung bewiesen, nun zeigt er in der VIII. These: „Es ist unmöglich zu verkennen, daß Gott auf anderem Wege, als durch die natürliche Vernunft zu den Menschen geredet hat." Er beweist auf diese Art die Wirklichkeit einer positiven secundären göttlichen Offenbarung. Er sagt S. 52: „Dieß Factum war nothwendig, also hat es stattgefunden." — „Denn es gibt in der Welt ein Gesetz: daß jedem Geschöpfe sein specieller Zweck angewiesen ist, und daß Gott auch jedem Geschöpfe die Mittel gibt, denselben zu erreichen" (S. 62). Der Mensch hat nun in seiner Persönlichkeit (S. 53) „einen Zweck, der nicht von dieser irdischen Welt ist." Sollte er dann „die Mittel nicht wissen, denselben zu erreichen? — Sollte Gott sein Werk in ihm unvollendet lassen wollen? — Alle andern Wesen erreichen ihre Bestimmung, und der Mensch, der König der Schöpfung, soll hiezu von seinem Schöpfer nicht ausgestattet worden sein?" — Der Mensch soll sein Geschick nicht wissen, wenn er das Sittengesetz verletzt, und wenn er demseben getreu bleibt? — Und doch soll es ein allgemeines Gericht geben? Und der Mensch soll es nicht

wissen, wie er der Verdammniß dieses Gerichtes entgehen könne?" Gewiß. „Gott hat" zu den Menschen „gesprochen" (S. 54). Er hat durch den Logos („par son Verbe") wirklich gesprochen. — Der Verf. beweist sonach, daß wirklich eine positiv göttliche Offenbarung stattgefunden, und dieß im Christenthum. — Daß Gott ursprünglich den Urmenschen sich geoffenbart hat, bemerkt der Verf. S. 58. Darum wäre es gut gewesen, wenn oben beigefügt worden wäre, zur bessern Unterscheidung: daß der Mensch nach dem Fall es noch weit mehr bedurfte, die Mittel, um seine Bestimmung erreichen zu können, durch die positive göttliche Offenbarung zu wissen. — Daß aber das Christenthum eine wahre göttliche Offenbarung sei, erhellet nach dem Verf. besonders aus dem Momente, weil es die vollkommenste Moral besitzt. Denn es gibt genügenden Aufschluß „über die Sanction des Sittengesetzes" nach dem irdischen Leben. Es zeigt ferner, wie der Schuldige „durch die Vermittlung des Erlösers" sich wieder rechtfertigen (mit Gott versöhnen) kann. Es gibt „einen Codex über alle Lebenspflichten, auch über die inneren Pflichten, welche eine menschliche Gesetzgebung nicht vorschreiben kann." Dazu ist diese Moral „von der einen Seite so erhaben, daß die größten Geister sie bewundern, indem selbst die Ungläubigen ihre Vollkommenheit anstaunen, und von der andern Seite ist sie so einfach, daß sie auch für die Kinder faßlich ist." — Es zeigt uns endlich „den Weg zu unserer Bestimmung nicht blos durch die Lehre, sondern auch durch das Beispiel der Heiligen." Also ist das Christenthum eine wahre göttliche Offenbarung (S. 55—56). Letzterer Punkt hätte noch verschärft werden können durch die Bemerkung: Die alten griechischen und römischen Philosophen geben wohl

auch einzelne schöne Sittenlehren, doch Eines, was das Christenthum leistete, konnten sie nicht geben: die Stärkung des Willens durch die göttliche Gnade zur Erfüllung derselben. Hierbei würde sich ergeben haben, daß das Christenthum nicht blos Lehre, sondern auch That sei — und zwar durch die Versöhnung der Menschheit durch den Gottmenschen, sowie durch die Gnadenstärkung des hl. Geistes zur Erfüllung des Sittengesetzes. — Warum zeigte der Verf. hier nicht auch die Vortrefflichkeit der christlichen Glaubenslehre? Sie ist ja die nothwendige Voraussetzung einer vollkommenen Moral. Wahrscheinlich that er dieß deßhalb nicht, weil die Heiligkeit der christlichen Moral mehr begreiflich, und daher eindringlicher auf die Ueberzeugung wirkt. — Der Verf. sagt: er würde wegen „der Vollkommenheit der Lehre," die sich durch alle Jahrhunderte gleich geblieben, schon allein das Christenthum für eine göttliche Offenbarung halten (S. 57), doch, fügt er hinzu (S. 58): „Da nicht alle Geister auf gleiche Weise durch diese Demonstration überzeugt sind, so hat Gott gewollt, daß keine Art der Beweise der Thatsache der Offenbarung fehle." Er führt darum kurz auch die andern Beweise auf, die gewöhnlich für die Göttlichkeit des Christenthums geführt werden, als: die Weissagungen, die Wunder, der Sieg des Christenthums bei der Verbreitung desselben, das standhafte Zeugniß der Märtyrer. Wir hätten hier gewünscht, daß diese Beweise in den Grundideen detaillirt worden wären. Dann hätte allerdings ein junger Mensch, hiedurch gründlicher belehrt, mit Sicherheit den Einwürfen der frivolen Ungläubigen gegenüber Stand halten können, was der Verf. eben beabsichtiget (S. 2).

Der Verf. geht sofort zur Apologetik der kath. Kirche über. Er zeigt in der IX. These die Nothwendigkeit einer

lehrenden Kirche nach dem Eintritt einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung. Die These lautet: „Es ist unmöglich, daß Gott, nachdem er zu den Menschen geredet, nicht ein wirksames Mittel geschaffen habe, um sein Wort rein „(vollständig)“ zu erhalten, und daß in der That dieses von Gott gewählte Mittel nicht die lehrende Kirche sei.“ Sonder Zweifel ist die Reinerhaltung des göttlichen Wortes für das Menschengeschlecht nothwendig. Denn jegliche Alteration desselben wäre „eine Verunehrung“ Gottes selber, weil man ihm hiedurch den Irrthum in den Mund legte“ (S. 64). Hierauf gibt es uns die nöthigen Kenntnisse zur Erreichung der Bestimmung (S. 64). — Man sagt, Gott hat der Alteration seines Wortes dadurch vorgebeugt, „daß er Jeglichem ein specielles Verständniß der hl. Schriften eingibt.“ Aber woher dann die Divergenz in der Auslegung (S. 65)? Endlich ist die willkürliche Prüfung ebensowenig möglich. Denn, S. 67: „an das göttliche Wort glauben, und wollen, daß es nur bedeute, was jeder selbst will; ist dieß nicht ein Angriff auf die göttliche Weisheit und auf den menschlichen gesunden Verstand?“ — S. 68: „Würde man wohl einen Gesetzgeber begreifen, welcher seine Gesetze proclamirte, und keine Gewalt stiftete, weder um sie zu bewahren, noch um sie zu erklären, noch um sie anzuwenden?“ Also müssen wir „nothwendig die göttliche Gründung einer lehrenden und richterlichen Auctorität“ voraussetzen, d. h. die Kirche, „um die Hinterlage des geoffenbarten Gesetzes“ rein und vollständig zu erhalten. Scharfsinnig erwidert der Verf. auf die Einwendung eines Hauptfreidenkers (S. 67): „Warum hat Gott nicht auch zu mir gesprochen,“ wenn er sich wirklich geoffenbart hat? — „Ist wohl irgend ein Gesetzgeber verpflichtet, um

seine Gesetze verbindlich zu machen, eine persönliche Mittheilung jedem seiner Untergeordneten zu geben? Er vertraut dieselben den Vorgesetzten, welche sie sodann bewahren, erklären und anwenden." — „Das hat nun auch Gott gethan," durch die Stiftung einer unfehlbar lehrenden Kirche. Darum bemerkt der Verf. in der X. These: „Es ist unmöglich, daß die Menschen, nachdem Gott zu ihnen gesprochen hat, die Freiheit behalten, über das, was Gott sie förmlich gelehrt hat, zu denken, was sie wollen." Es ist deßhalb nur „eine, bürgerliche Toleranz" erlaubt (S. 75), aber nicht der Indifferentismus gegen die Lehren des wahren Glaubens (S. 76). In der XI. These erweist der Verf. daher ganz consequent: „Es ist unmöglich, daß der katholische Glaube nicht die Gesammtheit aller Irrthümer gegen sich habe." „Denn er allein ist die „(ganze)" Wahrheit" (S. 79). Es ist durchaus gegründet, was der Verf. in der XII. These sagt: „Es ist unmöglich, in den christlichen Geheimnissen etwas zu entdecken, was die Vernunft nicht annehmen könne und müsse." Denn „eine Unmöglichkeit ist ein Satz, dessen zwei Termini uns klar bewiesen sind, als mit einander unverträglich. Wir können daher diese Unmöglichkeit nur da behaupten, wo uns die Sachen genügend bekannt sind (S. 82)." Allein wir begreifen die beiden Termini der christlichen Geheimnißlehren nie vollständig, daher können wir auch nicht sagen, daß diese unmöglich sind. Der Verf. weist dieß auch nach von dem Mysterium der Trinität, Incarnation, Eucharistie, Erbsünde und der Ewigkeit der Höllenstrafen. — Es ist daher der Glaube an die göttliche Offenbarung im Christenthume zuverläßig wahr, und nöthig. Denn unbestreitbar behauptet der Verf. in der XIII. These: „Es

ist unmöglich, daß die Freidenkerei durch sich selbst Anderes hervorbringe, als Trümmer (ruines)."

Wir ersehen aus dieser Inhaltsanzeige, daß dieß Werkchen mit Recht in Frankreich einen großen Anklang gefunden, so daß bereits eine dritte Auflage nöthig wurde. Denn es bietet ohne Zweifel eine für junge Studierende, und für sogenannt Gebildete passende und im katholischen Glauben wahrhaft bestärkende, sowie durch lebendige, bündige und schöne Darstellung sich empfehlende Lectüre.

Zukrigl.

5.

Handbuch der Universalgeschichte für die höhere Unterrichtsstufe und zum Selbststudium bearbeitet von **H. Ruckgaber.** Zweiter Band. Schaffhausen 1857. Pr. fl. 5. 15 kr.

Der gelehrte H. Verfasser, dessen Geschichte des Alterthums von dem Unterzeichneten im 1sten Hefte der Quartalschrift von 1857 angezeigt worden ist, hat im vorliegenden zweiten Bande den reichen Inhalt des Mittelalters zur Darstellung gebracht. Die Diathese des Stoffes nach sieben Perioden und Epochen kann eine sehr sachgemäße genannt werden. Die erste Periode umfaßt die Geschichte der Völkerwanderung von 400—568 n. Chr.; die zweite beschreibt die Gründung des Islams und des arabischen Weltreiches; die dritte giebt die Darstellung der christlich germanischen Herrschaft vom sechsten bis zehnten Jahrhundert, oder die Ausbildung des Frankenreiches bis zum Ausgang der Carolinger in Deutschland, in der vierten Periode

tritt vom zehnten bis zwölften Jahrhundert das deutsche Reich als Mittelpunkt der christlich abendländischen Welt auf. Daran wird die Entwicklung der außerdeutschen Staaten Europas und des christlichen und des moslemischen Orientes angereiht. Die fünfte Periode bildet das Zeitalter der Kreuzzüge vom Schluß des eilften bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts; die sechste Periode beschreibt den Zerfall der kirchlichen und staatlichen Zustände vom Ende des dreizehnten bis zum Schluß des vierzehnten; die siebente Periode endlich handelt von den letzten Zeiten des Mittelalters, vom Ausgang des vierzehnten bis zum Anfang des sechszehnten Jahrhunderts. Rücksichtlich des Geistes, in dem der vorliegende Band geschrieben ist, darf dem H. Verfasser das Zeugniß nicht versagt werden, daß er sich nach Kräften bemüht hat, dem kirchlich religiösen Moment, welches gerade in der Geschichte des Mittelalters so prädominirend hervortritt, überall gebührende Rechnung zu tragen. Die neuern und neuesten Hilfsmittel, welche katholische und protestantische Historiker darbieten, sind an den einschlägigen Orten nicht nur genannt, sondern auch sorgfältig benützt. Indeß wäre es irrig zu glauben, daß der H. Verfasser seine Arbeit lediglich an die Leistungen Anderer angelehnt habe; vielmehr hat derselbe, wie aus dem Buche selbst am besten hervorgeht, in manchen Partien der Darstellung die Quellenschriften selbstständig durchforscht. Wir können daher auch diesen Band wie den ersten für die höhere Unterrichtsstufe und zum Selbststudium im Ganzen empfehlen. Daß derselbe von einzelnen Mängeln und Verstößen nicht frei geblieben ist, versteht sich wohl von selbst, wenn man den Umfang und die Schwierigkeit einer solchen Aufgabe im Auge behalten will.

Wir erlauben uns darum, dem H. Verfasser die Ausstellungen, die wir bei der Lektüre seines Buches gemacht haben, im Folgenden freundlich und wohlwollend an's Herz zu legen. S. 18 und S. 116 wird Tertullian Bischof von Carthago genannt. Dieß ist irrig. Tertullian hat weder zu Carthago noch sonst irgendwo den bischöflichen Stuhl eingenommen; er war und blieb einfacher Presbyter, bis er zur Sekte der Montanisten übertrat. S. 22 läßt H. R. den hl. Athanasius durch Constantin II. wieder in seine Gemeinde Antiochia einsetzen. Gleichfalls unrichtig, da der hl. Athanasius bekanntlich Erzbischof von Alexandrien, nicht von Antiochien gewesen ist. Von S. 24 an wird in unserm Handbuch der Versuch Kaiser Julians des Abtrünnigen das Heidenthum zu repristiniren besprochen. Es ist sicherlich eine der merkwürdigsten Thatsachen der Religionsgeschichte, daß ein im Christenthum geborner und erzogener Herrscher noch in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts n. Chr., als das Heidenthum bereits eine gefallene Größe war, den Versuch wagen konnte, die Altäre der Götter wieder aufzurichten. Um so unlieber vermissen wir in der Ruckgaber'schen Darstellung eine einläßlichere Auseinandersetzung der Gründe, durch deren Zusammenwirken Julian im Lauf seiner Jahre bestimmt wurde, sich mit jenem abentheuerlichen Unternehmen dem Hohn und Spott der Mit- und Nachwelt preiszugeben. S. 27 ist von den fünf Provinzen die Rede (regiones transtigranae), welche der Römische Kaiser Jovian an die Parther zurückgab. Hiezu erlauben wir uns die rein philologische Bemerkung, daß es unseres Wissens kein Adjectiv transtigranus giebt, sondern daß es dafür transtigritanus heißen muß, wie der gleichzeitige Geschichtschreiber

jener Ereignisse — Ammianus Marcellinus stets sagt. Man s. A. Marcell. 17, 12 und 25, 7. S. 57 wird die Stadt Catalaunum erwähnt. Dieß ist streng genommen nicht richtig. Der Ort hieß vielmehr Durocatelauni oder später bloß Catelauni, s. Pauly, Realencykl. unter diesem A. Die pluralische Endung kommt, wie Forbiger in seinem Handbuch der alten Geographie, Band 3 S. 266 sagt, daher, daß dadurch ursprünglich wohl der Name einer den Römern unterworfenen kleinen Völkerschaft bezeichnet wurde, der später auf ihre Stadt übergieng. S. 58 wird bei der Schilderung der Gestalt Attilas mit den Worten von Jornandes unter Anderem gesagt, Attila sei sibo naso gewesen. Jornandes steht uns nicht zu Gebot, um die citirte Stelle nachschlagen zu können. Gleichwohl haben wir zu bemerken, daß nach der Beschreibung, welche sonst allgemein über das Aeußere As. gegeben wird, bei Jornandes ohne Zweifel simo naso stehen wird. S. 88 hätte die ungemeine Tragweite der Thatsache, daß König Chlodwig mit seinen Franken bei der Annahme des Christenthums nicht dem Arianismus zufiel, sondern zur katholischen Kirche übertrat, wohl etwas schärfer hervorgehoben werden dürfen. Man vergl. darüber die schönen Worte Gfrörers in seiner Kirchengeschichte II, 2 S. 1020 und 1025 ff.. S. 151 sagt der H. Verfasser, daß der Fluß Hieromak südlich in den See Tiberias fließe. Dieß ist unrichtig. Der genannte Fluß ergießt sich gar nicht in den genannten See, sondern eine Strecke südwärts vom See Tiberias in den Jordan, um mit ihm in's todte Meer zu fallen. Man vergl. Spruners Atlas antiquus, 18tes Blatt. S. 195 ist der heil. Magnus einfach genannt. Dieß ist denn doch zu wenig. Es hätte angeführt werden sollen, daß Magnoald oder

Magnus nicht bloß der vorzüglichste und berühmteste Schüler und Gefährte des hl. Gallus, sondern auch der Apostel des Algäus gewesen ist. S. 205 unseres Buches heißt es, daß der entthronte Lombardenkönig Desiderius von Carl dem Großen in das Kloster Corvey in Westphalen geschickt worden sei. Hier waltet ein bedeutender Anachronismus ob. Das westphälische Corvey, zum Unterschied von seinem gleichnamigen in der Pikardie gelegenen Mutterkloster auch Corbeia nova genannt, hat in der Zeit Carls des Großen noch gar nicht existirt. Es wurde erst 822 unter Ludwig dem Frommen gegründet. Man s. darüber unter anderm das Kirchenlexikon von Welte und Wetzer und das nach Inhalt und Form ausgezeichnete Programm des bekannten Lexikographen Kraft: Narratio de Ansgario aquilonarium gentium apostolo S. 6 und 67 ff. Nach S. 240 soll Ludwig der Fromme um die Blendung seines Neffen Bernhard nichts gewußt und sie erst später (818) vor seinem Tode noch von seiner Gemahlin Irmengard erfahren und bitter beklagt haben. Ludwig der Fromme starb im Juli 840. Hätte er daher jene That erst später vor seinem Tode erfahren, so könnte das unmöglich schon 818, es müßte viel später geschehen sein. Ist nun Irmengard, welche dem Kaiser jene Mittheilung machte, den 3. Oktb. 818 mit Tod abgegangen, so wird es wohl heißen müssen, daß Irmengard dem Kaiser jene Nachricht erst später vor ihrem Tode mitgetheilt habe. S. 295 heißt es ganz richtig, daß Otto der Große nach Heinrichs I. Tod von den Großen zu Aachen zum König gewählt worden sei. Wie kommt es nun aber, daß der H. Verfasser den neuen König schon im Jahre 837 als Kaiser vor die Festung Eresburg ziehen läßt, obgleich Otto die Kaiserkrone nach

S. 301 unseres Handbuches erst 962 an sich brachte? S. 335 wird Lamb. Schafnab. ad ann. 1056 angeführt. Wenn aber Heinrich IV. beim Tode seines Vaters erst fünf, zur Zeit seiner durch Anno von Cöln bewerkstelligten Entführung, auf welche das Citat sich bezieht, zwölf Jahre zählte, so muß die Stelle Lamberts von A. einem späteren Jahre angehören, wie er sie denn auch in der That unter den Ereignissen des Jahres 1062 verzeichnet hat. S. 341 heißt es in der ersten Anmerkung, daß Papst Pius IV. im Jahre 1567 den Titel Cardinal auf die Römischen Cardinäle beschränkt habe. Nun hat aber Pius IV. die päpstliche Würde bloß von 1559—65 bekleidet. Ist daher jene Beschränkung in's Jahr 1567 zu setzen, so kann sie nur von dem Nachfolger des genannten Papstes — von Pius V. ausgegangen sein, wie dieß in der That der Fall ist. Man sehe Alzog Kirchengeschichte, S. 467, wonach auch die Angabe Permaneders im Kirchenlexikon von Welte und Wetzer zu berichtigen ist. S. 344 wird nach der Schriftstelle Römer 13, 1 ff., auch Petri 2, 13—17 citirt. Da bekanntlich der neutestamentliche Kanon zwei Sendschreiben des Fürsten der Apostel enthält, so hätte es nothwendig heißen sollen 1. Petri 2, 13—17. S. 342 bis 350 erzählt die Geschichte des Pontificates Gregors VII. Nun handelt Herr R. in einem weitern Abschnitt S. 362—367 von der Restauration der Kirche, wobei Gregor VII. abermals als die Seele oder der Mittelpunkt dieser Reformation auftritt. Ganz richtig! Aber warum hat der H. Verfasser Dinge, die nothwendig zusammengehören, auseinandergehalten? Oder wie reimt es sich, wenn zuerst die ganze Wirksamkeit jenes großen Kirchenfürsten geschildert und dann erst hintennach angegeben

wird, was er eigentlich gewollt und angestrebt habe? Diese Art von Diathese des historischen Stoffes müssen wir entschieden mißbilligen. S. 361 hätte das Segensvolle, das für die Kirche in dem Abschluß des Calixtinischen Concordates lag, wohl etwas hervorgehoben werden dürfen. Treffend äußert sich darüber Bumüller II. 3te Auflage S. 79. S. 429 und nachher noch öfter ist die Rede von St. Jago di Campostella. Wir erlauben uns dem H. Verfasser zu bemerken, daß statt Campostella richtiger Compostella geschrieben wird. Das Wort ist aus dem spanischen Giacomo Postolo zusammengeflossen, wie Hefele im Kirchenlexikon von Welte und Wetzer richtig bemerkt hat. S. 533 steht ein Fehler der Vergeßlichkeit. Ueber die zu Wien erfolgte Gefangennehmung von Richard Löwenherz lesen wir bei H. R.: Der Herzog Leopold eilte auf die ihm gemachte Anzeige herbei und verhaftete den Herzog, wofür es selbstverständlich den König heißen muß. S. 640 wird unter den fruchtbaren heitern Minnesängern auch Ulrich Schenk von Winterstetten aus der Schweiz angeführt. Damit wird die Heimath des Dichters unrichtig angegeben. Ulrich war von Geburt kein Schweizer, sondern gehörte, wenn auch seine genealogische Einreihung Schwierigkeiten darbietet, dem schwäbischen Geschlechte der ihrer Zeit so bedeutenden Schenken von Winterstetten an. S. Stälin württemb. Geschichte, II. S. 615 und 765. S. 694 heißt es von dem französischen König Philipp August, er habe die Stadt Paris durch Straßenpflasterung verschönert, wodurch der alte Schmutz, welcher der Stadt den Namen Lutetiae Parisiorum gegeben hatte, beseitigt worden. Dagegen erinnern wir vor allem, daß Lutetia, nicht Lutetiae P. zu schreiben ist. Sodann ist

weiter zu sagen, daß die Bezeichnung **Lutetiae Parisiorum** sich schon bei den altrömischen Historikern — man vgl. Forbiger, Handbuch der alten Geographie, III. S. 219 — nirgends aber eine Andeutung darüber findet, daß jene Stadt den Namen von dem Schmutz ihrer Straßen bekommen habe. Wir hätten darum dem H. Verfasser jene Notiz erlassen, in welcher wir nichts als ein peinlich frostiges Spiel etymologisirender Ausdeutung erblicken können. S. 810 heißt es, daß Graf Ludwig von den Weißmänteln (so nannten sich die Anführer) vertrieben worden sei. Das Wort Anführer ist offenbar falsch. Es muß dafür Aufrührer gesagt werden. Man vergl. H. Leo, zwölf Bücher niederländischer Geschichten 1ster Band, S. 294, eine tüchtige Arbeit, deren Anführung wir — gelegentlich bemerkt — ungern vermißt haben. S. 851 wird das Päpstliche Schisma in die Zeit von 1378—1428 gesetzt. Da dasselbe aber durch das Concil von Constanz beseitigt wurde, so ist die letztgenannte Jahreszahl zu corrigiren. S. 883 werden von Aschbachs Leben Kaiser Sigismunds bloß zwei Bände angegeben. Dafür würde es genauer heißen, daß jenes Werk aus vier Bänden besteht und zu Hamburg bei Perthes 1838—1845 erschienen ist. S. 915 heißt es unten in der vierten Anmerkung von A. P. Manutius, daß dessen Werke [Drucke] nicht nur wegen ihrer Schönheit und Correctheit, sondern auch als erste Ausgaben und weil sie aus Manuscripten berichtigte Texte enthalten, sehr gesucht waren. Was zunächst die Correctheit betrifft, so sind nicht alle Aldinen gleich lobenswerth. So ist z. B. Lucian in der edit. Ald. von 1503 sehr incorrect. Ebenso hat die Aldinische Ausgabe von Lucretius Venet. mense Decbri 1500 wenig innern Werth. Von Pausanias descriptio Graec.

wird die ed. princeps, Venet. Ald. m. Julio 1516 gleichfalls für einen übereilten und incorrekten Abdruck aus einem schlechten Manuscript erklärt. Auch die erste Ausgabe Strabos — eine Aldina von 1516 — ist nach einem sehr fehlerhaften Manuscript abgedruckt und durch Druckfehler entstellt. Ebenso mangelt die erste Aldinische Ausgabe von Virgil, Venet. m. Apr. 1501 eines eigenthümlichen kritischen Werthes und ist bloße Wiederholung irgend eines früheren Textes. Erst die 4te Aldina von Virgil, Ven. m. Octb. 1514 ist auf eine neue und werthvolle Recension gebaut. Wenn weiter gesagt wird, daß die Aldinen auch als erste Ausgaben sehr gesucht waren, so könnte der Unkundige leicht zu dem Glauben verleitet werden, daß A. Manutius mit dem Abdrucken griechischer und lat. Autoren den Anfang gemacht habe, eine Meinung, welche sehr unrichtig wäre. Die ersten Arbeiten der Aldinischen Officin fallen bekanntlich erst in's Jahr 1494, also in eine Zeit, um welche die bedeutenderen lateinischen Schriftsteller, auf deren Herausgabe sich der Eifer der Gelehrten zunächst vorzugsweise geworfen hatte, fast alle sogar in mehrfachen Ausgaben erschienen waren. Für manche der etwas später edirten griechischen Autoren hingegen, wie Aeschylus, Aristophanes, Aristoteles, Demosthenes, Herodot, Sophokles u. s. w. bilden die Aldinischen Ausgaben allerdings die principes. Man vergl. über all das unter andern Eberts allgemeines bibliographisches Lexikon. S. 928 wird die Gründung der Universität Freiburg i. B. unrichtig in's Jahr 1460 gesetzt, während sie vielmehr dem Jahre 1457 angehört. S. 929 steht in der Anmerkung das Wort insensarum, was weder in der Latinität des Alterthums noch des Mittelalters vorkommt. Entweder ist dafür insensualis

(v. Du Fresne Gloss. med. et inf. lat.) oder was noch wahrscheinlicher ist, insensatus zu lesen. S. 1007 wird Leonardi Bruni unter andern als Uebersetzer des Gothischen Krieges von Prokop genannt. Genauer ausgedrückt würde es heißen müssen, daß er den genannten Autor in's Lateinische übersetzt habe. Ebendaselbst erscheint Perotti, Bischof von Siponto, als Verfasser einer cornucopia (sive linguae latinae commentarii). An dieser cornucopia haben wir uns bei der Lectüre im ersten Augenblick gestoßen, weil cornucopia als ein Wort erst der ganz späten Latinität des Ammianus Marcellinus angehört und von einem Manne, der über grammatische Dinge schrieb, vorausgesetzt werden durfte, daß er die in der besseren Latinität allein üblich gewesene Form cornu copiae gebraucht haben werde, eine Voraussetzung, die wir durch Nachschlagen in Eberts allgemeinem bibliographischen Lexicon durchaus bestätigt fanden.

Die Literatur ist an den einschlägigen Orten so sorgfältig angeführt, daß nur selten etwas zu erinnern ist. So hätte S. 1 bei Möllers Geschichte des Mittelalters bemerkt werden können, daß von dieser tüchtigen Arbeit leider nur der 1ste Band erschienen ist. S. 137 fehlt unter den Hilfsmitteln zur Kenntniß des Lebens und der Religion Muhammeds die geistreiche Abhandlung von Möhler: Ueber das Verhältniß in welchem nach dem Koran Jesus Christus zu Mahommed und das Evangelium zum Islam steht. Mit besonderer Berücksichtigung der künftigen Schicksale des letzteren gegenüber dem Christenthum. Tübinger theolog. Quartalschrift 1830, 1stes Heft S. 1—81. S. 197 vermissen wir die Hauptschrift über den hl. Bonifacius: Bonifacius der Apostel der Deutschen. Nach seinem Leben und Wirken geschildert von J. Ch. A. Seiters, Mainz bei

Kirchheim, Schott und Thielmann, 1845. S. 203 wird in der Anmerkung Philipp's deutsche Geschichte III., 547 citirt. Beides irrig. Einmal ist von Philipp's deutscher Geschichte ein dritter Band bis jetzt nicht erschienen und statt 547 ist vielmehr 239—249 zu setzen. S. 425 fehlt unter den Hilfsmitteln der spanischen Geschichte das bedeutende für den Philologen auch durch seine fließende Latinität anziehende Werk des Jesuiten Mariana: **Historia de rebus Hispaniae libri XXX.** S. 489 wird künftig unter den Hilfsmitteln zur Geschichte des Welfischen Hauses auch genannt und benützt werden müssen: L. Gutermann, die alte Ravenspurc, das Stammschloß der Welfen u. s. w. Stuttgart 1856. S. 641 hätte auch Kuglers Kunstgeschichte angeführt werden können. S. 673 ist die vom Nationalinstitut von Frankreich gekrönte Preisschrift Heerens vergessen: Versuch einer Entwicklung der Folgen der Kreuzzüge für Europa. S. 877 wird eine Arbeit Scharpff's angeführt: Nikolaus von Cusa, sein kirchliches und litterarisches Wirken. Tübinger Quartalschrift 1831, S. 386 ff. Was in der eben genannten Zeitschrift 1831, S. 386—390 enthalten ist, ist nicht von Scharpff, sondern von H. Verwalter Martini zu Cues an die Redaktion der Quartalschrift eingesendet worden. Scharpff's Aufsätze über N. von Cusa finden sich in der oben genannten Zeitschrift, Jahrgang 1837, 1tes Heft, S. 1—35. 2tes S. 201—258, 4tes S. 687—765.

Was den Stil betrifft, so betreten wir damit ein Gebiet, auf welchem der Tadel oft am empfindlichsten aufgenommen wird. Geben wir nun auch willig und gerne zu, daß die Sprache Rs. im ganzen einfach, klar und natürlich ist, so erlaubt andererseits das kritische Gewissen doch nicht zu verschweigen, daß dieselbe hin und wieder der letzten

Feile ermangelt. So war uns der allzuhäufige Gebrauch der Partikel aber bei der Verbindung der Sätze oft auffällig. Dieselbe kommt z. B. auf S. 415 neun-, S. 414 zehn-, S. 253 vollends dreizehnmale vor! Ausdrücke wie S. 182: zu Genossen des Reiches machen, S. 209: bis an die Elbe vorziehen (vorrücken), S. 304: in seine Gewalt gewinnen, S. 381: den Großen des Reiches ein Gegengewicht geben (gegenüberzustellen) und dem Aehnliches können wir durchaus nicht billigen. Spricht der H. V. S. 527 von Deutschherrnorden, so kommt uns dieses Wort sehr hart vor. Der Wiedererlangungsversuch S. 530 ist schleppend und statt der Anbahnungsmomente S. 200 hätten wir einen einfachern, landläufigeren Ausdruck gewünscht. Dann und wann kommen auch Constructionen ad sensum vor, die über das Erlaubte hinausgehen. Wenn es z. B. S. 239 heißt, daß Ludwig der Fromme der Geistlichkeit eine ungemessene Freigebigkeit bewiesen und ihnen viele Immunitäten eingeräumt habe, so ist dieß und dem Aehnliches wie z. B. S. 314, 600 entschieden zu verwerfen. S. 325 halten wir die „Entsagung seiner Ansprüche auf Burgund", für undeutsch, statt: seinen A. auf B. zu entsagen. Das Gleiche gilt von den Worten S. 491: „so zweifelte der letztere gar nicht mehr an der auf ihn fallenden Wahl," für: daß die Wahl auf ihn fallen werde. Dasselbe Urtheil fällen wir über die Worte S. 522: „Als einer der eifrigsten Anhänger der Sunniten war es sein Erstes." Die Worte S. 986: „Auf demselben Reichstage zu Petrikow wurde auch das Steuerbewilligungsrecht von den Ständen bewilligt", geben so wie sie dastehen keinen Sinn; sollen sie etwa bedeuten, daß die Stände das Steuerbewilligungsrecht bekommen hätten, so hätte einfach und

klar gesagt werden können: Auf d. R. z. P. w. a. d. St. den Ständen zuerkannt oder eingeräumt. Auch ist der Stil des H. V. keineswegs frei von langathmigen monoton gebauten, oder an sehr harten Wort- oder Satzinversionen leidenden Perioden. So heißt es z. B. S. 377: „er verschanzte sich auf einer kleinen in den durch die Vereinigung der Flüsse Tone und Parret gebildeten Sümpfen gelegenen Insel.“ Diese uns unerträgliche Construction findet sich öfter, z. B. S. 385, 388 und 930. Ein Beispiel einer harten Satzinversion entnehmen wir von S. 429: „Man erzählt, er habe sich in dem Staube von seinen Gewändern, welcher so oft er aus dem Kampf zurückkehrte, auf seinen Befehl gesammelt worden war, begraben lassen.“ Stellen, wo ähnliche, oft noch auffälligere Constructionen vorkommen, sind nicht selten. Man vergl. S. 30, 164, 184, 194, 240, 250, 345, 385, 414, 531, 594, 600, 907.

Druck und Papier ist sehr gut, das Format seiner Größe wegen etwas unhandlich. Die Correctur ist lobenswerth, wenn man von den Eigennamen und den lat. und griechischen Wörtern absieht, die sehr häufig falsch gedruckt sind. So lesen wir gleich auf S. 2: Georg statt Gregor von Tours. S. 15 unten παραχρῆσθει statt παραχρῆσθαι. S. 19 Patripassoaner für Patripassianer. S. 28 unten in Anm. XXX. Philostargius für Philostorgius. S. 76 Lönderstriche für Länderstr. S. 111 Amonius für Ammonius. S. 117, 122 und 123 Origines für Origenes. S. 121 Hekaemeron statt Hexaemeron. S. 123 unten sons für sous. S. 155 Halis für Halys. S. 195 Bobio für Bobbio. S. 201 scheint Bilder*streit* verdruckt zu sein für Bilder*dienst*. S. 209 unten Münden für Minden. S. 238 dissentionibus für dissensionibus. S. 244 Aurere für Au-

rerre. S. 246 und 247 lesen wir richtig Diedenhofen. Hiernach ist Dietenhofen S. 236 zu corrigiren. S. 285 erscheint auf einmal Hinkmar von Mainz statt: von Rheims. S. 292 wären für waren. Ein recht sinnstörender Druckfehler findet sich S. 300 in den Worten: an der Wesel für: an der Mosel. S. 327 fehlt nach bestieg das Object: den Thron. S. 365 unten Eleira für Elvira. S. 370: coactanei für coaetanei. S. 378: Northumerland für Northumberland. S. 418 wird der H. V. statt Abstattung eines allgemeinen Concils wohl Abhaltung haben sagen wollen. S. 459: Histasp. für Hystasp. S. 581 auffallenderweise Scholiasten für Scholastiker. S. 588 fehlt zu den Worten: Die Waffen das Verbum. S. 606, 1ste Anmerkung Höfel für Höfler. S. 619 1ste Anm. autentisch für authentisch. S. 623: über der Königswahl für: über die Königsw. S. 626 ist emphiteosis ein grober Druckfehler für emphyteusis. S. 702: Heinrich VII. statt H. VIII. Ebendas. unten: Des Klerus, welche für welchen. S. 781, 1ste Anm. Wenzel statt Menzel. S. 788: jenes tapfere Fußvolk, welches . . . . waren für war. S. 793 gab statt gaben. S. 871 und 189 ὄρφανοι statt ὀρφανοί! S. 872 Spandau für Schandau. S. 913, Anm. XX. fateatis für fatearis. S. 961 Renné statt René. S. 989 fehlt nach den Worten, „nach diesem kühnen und erfolgreichen Feldzug" das Verbum. S. 999 wird es für „sprach ihnen (den allgemeinen Begriffen) alle Weisheit ab" heißen müssen: alle Wirklichkeit. S. 1003 ist nach den Worten „zu Florenz" geboren zu ergänzen. Ebendas. oben lilliorum für liliorum. S. 1007 muliebribus statt mulieribus.

Dr. Allgayer.

6.

Papst Nikolaus I. und die byzantinische Staatskirche seiner Zeit. Eine kirchengeschichtliche Skizze von Dr. **Hugo Lämmer**, Licentiaten und Privatdocenten der Theologie an der Universität zu Berlin. Berlin, Verlag von Wiegandt und Grieben. 1857. S. 51. Pr. 36 kr.

Storia dell' origine dello scisma greco di Don **Luigi Tosti** Cassinese. Firenze, F. Le Monnier. 1856. Vol. I, p. 448; vol. II, p. 295.

Unlängst hat ein französischer Prälat die schönen und wahren Worte in einem Hirtenschreiben gesprochen: „Wenn der Orient gerecht sein will, so muß er bekennen, daß er keinen heftigeren und hartnäckigeren Feind gehabt hat, als sich selbst, und keinen bessern Freund und Beschützer, als das lateinische Papstthum. Und wenn der Occident nicht des Undanks sich schuldig machen will, so muß er anerkennen, daß der Vorzug, durch den er zum Sitze des päpstlichen Stuhles erkohren ward, ihn an die Spitze der Christenheit und der menschlichen Gesittung gebracht hat und ihn fortwährend auf dieser Höhe erhält.“ (Instruction synodale de Msgr. l'Evêque de Poitiers à son clergé. Le 12. Sept. 1856. Poitiers, imprimerie de Oudin 1857.)

Dieser Satz wird gleichmäßig durch die beiden oben angezeigten Schriften bestätigt, die, ungleich im Umfang wie in der Ausführung, der weltgeschichtlichen Bedeutung des römischen Stuhles und seinen Verdiensten um die orientalische Kirche volle Gerechtigkeit widerfahren lassen. Der Verfasser der erstgenannten Broschüre, ein deutscher Protestant, führt uns den großen Nikolaus I. vor Augen,

der mitten unter seinen hochherzigen Kämpfen mit der Unsittlichkeit, dem frechen Uebermuth und der despotischen Willkür abendländischer Großen auch das von Hofintriguen tief erniedrigte byzantinische Patriarchat nicht aus dem Auge verlor und gegen die gewaltthätige Expulsion des frommen Ignatius wie gegen die unkanonische Erhebung des Laien Photius einen nicht minder ruhmreichen Kampf unternahm. Der italienische Verfasser des zweiten Werkes, der durch seine historischen Arbeiten über Bonifáz VIII. und das Concil von Constanz bereits bekannte Benediktiner Tosti verfolgt das Schisma von seinen Anfängen bis in die neuere Zeit und weist überall die vorsorgende Thätigkeit des römischen Stuhles für Regeneration des tief gesunkenen griechischen Kirchenwesens in allen Epochen der Geschichte nach. —

Lämmer's kurze Abhandlung, zunächst zum Zwecke der Habilitation an der theologischen Facultät in Berlin verfaßt, zugleich aber eine Vorarbeit für eine vollständige Monographie über Papst Nikolaus I., zeigt im Ganzen ein besonnenes und reifes Urtheil, obschon über manche Einzelnheiten noch sich rechten ließe. Es sind auch die hier einschlägigen Quellenwerke sehr gut benützt worden. Zu bedauern ist, daß der Verfasser den griechischen Text der zwei Briefe des Photius an Papst Nikolaus nicht gekannt und nur die lateinische Uebersetzung bei Baronius gelesen hat (S. 13, 14, 20). Der Urtext dieser höchst wichtigen, einer nähern Betrachtung durchaus würdigen Briefe steht in dem allerdings sehr seltenen *Τόμος Χαρᾶς*, den der griechische Bischof Anthimus in der Wallachei 1705 herausgegeben hat; er ist aber neuerdings wieder bei Abbé Jager im Anhange seiner „Histoire de

Photius“ (2. édition. Paris 1854) abgedruckt worden. Dieses Werk, das trotz so mancher Schwächen auch viele wesentliche Vorzüge aufzeigt, hat Lämmer nicht berücksichtigt, wie man denn überhaupt bei uns in Deutschland in Folge eines ehedem nicht unbegründeten Vorurtheils den historischen Arbeiten unserer westlichen Nachbarn in der Regel nur sehr geringe Aufmerksamkeit zuwendet und so auch manche verdienstliche Leistung übersieht. Die Briefe des Papstes Nikolaus in dieser Sache hätten gleichfalls noch vielseitiger gewürdigt werden können; sie sind höchst wichtige Beiträge zur kirchlichen Rechtsgeschichte, und darum haben auch die abendländischen Rechtssammlungen bis auf Gratian aus ihnen ein sehr reiches Material entlehnt. Die Darstellung in Lämmer's Abhandlung ist in der Hauptsache frisch und lebendig, bisweilen aber doch zu fragmentarisch und zu gedrängt. Die Bezeichnung „Lateran-Legaten“ (S. 14) für die legati a latere ist wohl nur ein Druckfehler statt Lateral-Legaten.

Tosti's Werk ist keine kritische, durch sorgliche Benützung der Quellen ausgezeichnete Arbeit; es hat vielmehr das pragmatische und philosophische Element in der Geschichte des griechischen Schisma in einem oft breiten und ermüdenden, an geistvollen Gedanken aber nicht selten reichen Raisonnement zu vertreten gesucht. Es nimmt ohne neue Forschungen die Data nach der gewöhnlichen Geschichtserzählung an und sucht ein tieferes Verständniß derselben anzubahnen, die Zustände des byzantinischen Patriarchats nach der Idee der Kirche und den aus ihrer Verfassung resultirenden Principien zu beurtheilen. Sehr ausführlich wird deßhalb die göttliche Stiftung der Kirche, die Bedeutung des Primates und seine Stellung zum

Episcopate behandelt (p. 1—50), im Gegensatze davon die schon mit der Neugründung von Byzanz als Constantins Kaiserstadt aufkeimende, die Stellung der Hierarchie mittelst der verblendeten und revolutionären Politik der oströmischen Hierarchen selbst verkümmernde und vernichtende Tendenz des Cäsaropapismus geschildert, wodurch die Kirche im Staate absorbirt und Muhammed's Sieg und Erfolg im Orient wesentlich schon im Voraus gefördert ward. Der Verfasser zeigt uns die ehrgeizigen Plane der Bischöfe von Neurom, ihre fortgesetzten Uebergriffe, Rom's energischen Widerstand, die Früchte der von Anatolius und Acacius ausgestreuten Saat, die in gleichem Verhältnisse mit der Abkehr vom Mittelpunkte der Einheit wachsende Erniedrigung und Entwürdigung des von Hoflaunen beherrschten Patriarchats, die immer häufigeren Scandale und Zerwürfnisse im kirchlichen Leben des oströmischen Reiches (p. 51—213). Sodann geht er auf die Zeiten des Photius über, der den wichtigsten Hebel für alle Trennungen von Rom, die Nationalität, zu Hülfe ruft und den vorher ausgestreuten Samen der Zwietracht trefflich zu benützen weiß, um nur sich Rom's gerechtem Proteste gegenüber zu behaupten (p. 293). Mit dem zweiten Exil des Photius (p. 441) schließt der erste Band. Im zweiten wird die Zeit nach Photius gewürdigt. Die Absetzung desselben war kein Anzeichen dauernden Friedens, sondern der Ermattung im Streit (II, pag. 3). Cärularius beginnt auf's Neue den alten Zwist, ebenso anmaaßend, aber ungleich schwächer und geistesärmer als Photius (p. 79). Das Patriarchat wird immer bedeutungsloser, immer verächtlicher, immer schwankender sein Besitz. Das Schisma bleibt, seine Folgen treten immer

mehr zu Tage. Rußland erhält von ihm ein „vielfach kränkelndes Hofchristenthum“ (p. 106). Nachdem der Verfasser die Unionsversuche erörtert, schließt er sein Buch mit der Beschreibung des kläglichen Zustandes der schismatischen Kirche, erwähnt die unausgesetzten Bemühungen der Päpste für deren Resuscitation und entwickelt die Hoffnungen auf die Rückkehr der unglücklichen orientalischen Nationen zur katholischen Einheit — Hoffnungen, die, insofern sie ganze Massen ins Auge fassen, für die Gegenwart noch viel zu sehr in die Ferne gerückt sind; wenigstens scheinen menschlichem Ermessen nach die Bedingungen noch zu fehlen, unter denen eine massenhafte Rückkehr mit Grund sich erwarten läßt.

Obschon Tosti im Eingang (I, p. 4) für Ungelehrte zunächst zu schreiben erklärt, tritt er doch mit einer Art der Behandlung seines Gegenstandes auf, die gewissermaßen als Philosophie der Geschichte erscheint und ein sehr gereiftes Denken voraussetzt. Wir können nicht verhehlen, daß es uns nicht möglich ist, alle seine Anschauungen zu theilen, weder in den vorausgesetzten Thatsachen noch in dem Raisonnement überall auf seine Seite zu treten; allein der geistvollen Arbeit des Verfassers können wir im Wesentlichen unsere Anerkennung nicht versagen. Die Diktion ist edel und sehr gewählt, bisweilen möchte sie fast gekünstelt und affectirt erscheinen.

Dr. Hergenröther.

7.

Geschichte der hl. Cäcilia, der römischen Jungfrau und Martyrin. Von Prosper Gueranger, Priester zu Solesmes. Aus dem Französischen. Regensburg bei Manz 1851. S. 288. Pr. fl. 1. 36 kr.

Wir erlauben uns, auf diese interessante Schrift auch jetzt noch aufmerksam zu machen, da sie die verdiente Beachtung nicht überall gefunden zu haben scheint. Der Verf. schildert uns zuerst die Zeiten des Alexander Severus, die den Christen so günstig waren, zeigt aber, daß bei dem Hasse der Beamten, namentlich der Juristen gegen das Christenthum, einzelne Christenverfolgungen möglich gewesen seien und Statt gefunden hätten. Als gemartert unter ihm nennt er Hesychius und Julius in Mysien, in Rom aber den Priester Calepodius, den gewesenen Consul Palmatius und den Senator Simplicius mit ihren Familien, den Papst Calixtus, die Jungfrauen Martina und Tatiana. Zu diesen Blutzeugen, die in Rom duldeten, gehört auch die hl. Cäcilia mit ihrem Gemahl Valerian und dessen Bruder Tiburtius. Des christlichen Glaubens von frühester Kindheit theilhaft wurde Cäcilia von ihren heidnischen Eltern dem Valerian vermählt, obgleich sie das Gelübde jungfräulicher Keuschheit abgelegt hatte. Im Brautgemach sagt sie ihrem Gemahl, ein Engel Gottes schütze sie und werde jegliches sinnliche Verlangen nach ihr strenge strafen; wolle aber Valerian ihre jungfräuliche Reinigkeit achten, so werde der Engel auch ihn lieben. Derselbe fordert den Engel zu sehen und droht mit dem Tode, wenn sie einen andern Mann liebe. Sie verweiset ihn an Papst Urban, der in den Katakomben sich aufhalte;

Bettler, die an der Appischen Straße um Almosen flehеten, würden ihn, wenn er ihnen von ihr Gruß und Aufforderung überbringe, hinführen; von dem hl. Greise gereinigt werde auch er den Engel des Herrn sehen können. Urban betet bei dem Anblick des Valerian und bei der Nachricht, die ihm dieser von Cäcilia überbringt, mit freudigem Entzücken und ist überzeugt, daß derselbe bereits gläubig sei, weil er sonst nicht gekommen wäre. Eine Erscheinung des hl. Paulus, der dem Glaubenswilligen in einem Buche die Worte zeigt: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater Aller, der über Alles und in uns Allen ist" bringt ihn zum Bekenntniß seines Glaubens. Getauft kehrte Valerian in weißem Taufkleide zu Cäcilia zurück, sah den Engel des Herrn neben der betenden Gemahlin und 2 Kronen von Rosen und Lilien, die er ihnen aufsetzte, und bat Gott um die Bekehrung seines Bruders Tiburtius, die der Engel ihm verheißt zugleich mit dem Marterthum für Beide. Tiburtius, der bald erscheint, erkundigt sich nach dem zarten Dufte, den er rieche, und Valerian spricht von höhern Kronen und schönern Blumen, als die irdischen sind, und fordert ihn auf, den Götzen zu entsagen. Tiburtius räumt die Nichtigkeit der Götzenbilder ein, will aber von dem Greis Urbanus, der ihn reinigen solle, Nichts wissen, da man ihn zum Flammentode aufsuche. Der ihn auf das ewige bessere Leben verweisenden Cäcilia antwortet er, daß er nie davon gehört habe. Sie aber spricht ihm über Christus und sein Erlösungswerk und seine Wunder und rührt und überzeugt ihn, Valerian führt ihn zu Urban, der ihn tauft und nach 7 Tagen, während welcher er ihm auch die hl. Firmung ertheilt, entläßt. Da befiehlt der Präfekt Roms während der Abwesenheit des Alexander Severus

manche arme Christen zu foltern und zu tödten; Valerian aber und Tiburtius suchen die Leiber der Gemordeten zur Bestattung auf und werden deshalb dem Präfekten angezeigt. Dieser will sie ungern verurtheilen und verweiset sie auf die Thorheit mit der sie ihr Glück verscherzen wollten. Darauf antwortet Valerian in einer zart gehaltenen, schönen allegorischen Darstellung (S. 77), die himmlische Ernte mit einer irdischen vergleichend. Verurtheilt werden die Brüder außerhalb Roms zu einem Dorfe geführt, um da zu opfern oder zu sterben. Maximus, der Schreiber des Präfekten, der die Brüder hinbegleiten soll, wird durch ihre Standhaftigkeit und Freudigkeit gläubig, führt sie in sein Haus, und da unterrichten sie ihn und seine Familie und die ihnen beigegebene Wache, und alle diese lassen sich von den Priestern, die Cäcilia in der Nacht herbeiführt, taufen. Die beiden Brüder empfangen am folgenden Tage die Marterkrone durch's Schwert des Henkers, Maximus wird mit Geißeln, die mit bleiernen Knoten versehen sind, getödtet, Cäcilia bestattet alle drei. Da sie alle (beweglichen) Güter ihres Gatten den Armen geschenkt hatte, wurde der Präfekt, der diese einziehen wollte, desto mehr entrüstet, läßt ihr aber doch zuerst, um Aufsehen zu vermeiden, durch seine Diener rathen, den Göttern zu opfern. Die Antwort der Heiligen ist eben so schön, als ergreifend (S. 92 f.). Als sie vorgefordert vor den Richterstuhl sich freimüthig vertheidigt, läßt der Präfekt sie in ihr Haus zurückführen, wo sie in der Badestube durch heiße Dämpfe erstickt werden soll. Da sie aber hiedurch Nichts leidet, wird ein Liktor abgesandt, der ihr ungeschickt, wie er war, drei Hiebe mit dem Schwerte versetzt, worauf sie jedoch noch drei Tage lebt. Papst

Urban, dem sie sterbend ihr Haus zu einer Kirche überweiset, begräbt sie und wird bald nachher mit 2 Priestern und 3 Diakonen enthauptet. Die Rückkehr Alexanders scheint der kurzen Verfolgung ein Ende gemacht zu haben. — Der Herr Verf. hat mit vielem Geschick und mit großer Wärme die Echtheit der Akten, deren Hauptinhalt wir in kurzen Zügen andeuteten, zu beweisen unternommen. Er macht zuerst darauf aufmerksam, daß nach Anastasius schon Clemens von Rom 7 Notare daselbst zur Aufnahme der Martyreracten angesetzt, daß Anterus diese gesammelt und Fabianus jenen 7 Notaren eben so viele Subdiakone zugeordnet habe. So habe es zur Zeit Cäcilias nicht an treuen Geschichtsschreibern gefehlt. Von der Kirche Afrika's sagt uns Pontius in der Lebensbeschreibung des hl. Cyprian auf's bestimmteste, daß die Vorfahren schon fast Alles, was das Leiden der hl. Blutzeugen berühre, aufgezeichnet hätten. Auch weist der Verf. darauf hin, daß Cäcilia im Kanon der hl. Messe genannt sei. Zu den jetzigen Akten, die ihre Zusammensetzung im 5ten Jahrhundert erhalten hätten, seien die Akten der Notare, auch viele sonstige Aufzeichnungen, ja mündliche Ueberlieferungen und bildliche Denkmäler benützt, und sie seien in diese einheitliche Darstellung gebracht, um in der Kirche der hl. Cäcilia vorgelesen zu werden. Das Dekret des hl. Gelasius, welches solche Vorlesung verbiete, beziehe sich bloß auf die Patriarchalkirche des Lateran oder die Peterskirche auf dem Vatikan. Es ist nun unläugbar, wie der Verf. S. 127 f. nachweiset, daß das sacrament. Leon. aus dem 5ten Jahrh. unsere Akten anerkennt. Cäcilia, heißt es da, habe die Vermählung mit einem Manne, zu der sie bestimmt gewesen, verachtet und sich einen ewigen

Bräutigam erwählt; es sei ihr vergönnt gewesen, als keusche Jungfrau ihren Gemahl Valerian trotz ihrer zarten Jahre und der Reize der Welt zur Marterkrone zu führen. Das Gelasische Sakramentenbuch, noch aus demselben Jahrhundert, gedenkt nicht allein des Keuschheitsgelübdes Cäcilias und der durch sie erfolgten Bekehrung ihres Gatten Valerian und ihres [1]) Schwagers Tiburtius, sondern auch den duftenden Blumenkronen, die der Engel darbietet und der Palme des Marterthums. — In dem Tagezeitengebet der römischen Kirche auf das Fest der hl. Cäcilia aus der Zeit Gregor d. G. sind so viel einzelne Züge aus den Akten, und der lateinische Ausdruck stimmt so genau mit denselben überein, daß sie bei Abfassung jener Gebete müssen vorgelegen haben. Wichtiger, als alle diese Zeugnisse ist uns das der Ambrosianischen Liturgie, weil wir darin wohl eine Stimme aus dem 4ten Jahrhundert vernehmen. Auch hier wird das Keuschheitsgelübde der Heiligen, die durch sie bewirkte Bekehrung von Valerian und Tiburtius, die durch Engelshand dargebotenen Blumenkronen, und ohne Zweifel der Umstand, daß Maximus die beiden Martyrer unter Engelgeleit zum Himmel fahren sah, erwähnt. In ähnlicher Weise zeugen für die Bekanntschaft mit den Akten die gallische und besonders die mozarabische Liturgie; das Brevier der gothischen Kirche Spaniens ent-

1) In den Worten: **Deus, cui beata Caecilia ita castitatis devotione complacuit, ut conjugem suum Valerianum affinemque *ejus* Tiburtium tibi fecerit. consecrari** ist ejus als Glosse zu streichen. Sonderbar ist, daß in diesem Gebete und in der Mailändischen Liturgie die duftenden Blumenkränze durch Engelshand dem Valerian und Tiburtius, in den Akten und dem Hymnus der mozarabischen Liturgie der Cäcilia und ihrem Gemahl dargeboten werden.

hält einen 14 Strophen zählenden Hymnus [1]) auf Cäcilia, welcher nicht sehr kunstvoll, aber reich an geschichtlichen Thatsachen aus dem Leben und Leiden der Heiligen ist. Zu diesem Allem fügt der Verf. noch hinzu, daß auch die alte Chronik der Päpste, die bis auf Felix IV. reicht, dem Papst Urban die Bekehrung „des Valerian, des Verlobten der hl. Cäcilia" zuschreibt und beisetzt, Viele seien durch seine Unterweisung mit dem Martertode gekrönt; ferner, daß das Marterbuch des h. Beda und der Hymnus des h. Adhelm von Sherburn die aus den Akten bekannten Ereignisse aus der Leidensgeschichte Cäcilias deutlich erwähnen. Wir machen auch auf die Uebereinstimmung aufmerksam, die zwischen den Akten der Cäcilia und denen Urbans besteht. „Ist dieß der Verführer Urban, der schon zweimal verurtheilt worden, und den sich die Christen zu ihrem Papst gemacht haben?" fragt in diesen der Präfekt, und in jenem sagt der noch unbekehrte Tiburtius: „Meinst du jenen Urban, den die Christen ihren Papst nennen; ich höre, daß dieser schon zweimal verurtheilt sei." Ferner wird in jener erwähnt, daß Cäcilia mit ihrem Bräutigam und ihrem Verwandten das Irdische gering geachtet hätten; Urban solle die Schätze herausgeben, die sie ihm hinterlassen hätten, sie seien aber in die Hände der Armen gekommen. Auch stimmen beide Akten darin überein, daß Urban mehrmals standhaft den Glauben bekannte. Wichtiger ist noch Folgendes. Bei der ersten Eröffnung des Grabmahls Cäcilias unter Papst Paschal I. (817—24)

1) Wir wundern uns, daß Daniel diesen Hymnus nicht in seinen **thesaurus hymnol.** aufgenommen hat; so viel wir uns erinnern, steht darin nichts von der h. Jungfrau und Martyrin.

fand man noch den Leib der Blutzeugin mit einem gold-gestickten Kleide bedeckt und blutgetränkte Linnen zu ihren Füßen, wie die Akten es angeben, auch in der von diesen bezeichneten Gegend. Bei der zweiten Oeffnung 1599 unter Klemens VIII. überzeugte man sich von dem Bußkleide, das die Heilige unter ihrem Gewande trug und sah die Leiber von Valerian und Tiburtius ohne Kopf, das Haupt des Maximus aber mit zerbrochenem Schädel, die Haare mit Blut zusammengeklebt, Alles den Akten gemäß. Ja, man hat an der Kirche, die aus dem Hause der Cäcilia geworden ist, noch den Ofen des Badesaals und sonst dahin gehörige Geräthe entdeckt. Selbst der Umstand, daß Cäcilia nach den Akten ihr Haus an den vornehmen Gordian vor ihrer Verurtheilung übertrug, damit es unter seinem Namen und Schutze den Christen zu ihren Versammlungen dienen könne, ist beglaubigend. Wir halten es nach solchen Beweisen, die der Verf. beibringt, fast für Zweifelsucht, wenn man die in den Akten erwähnten Thatsachen beanstanden wollte. Zudem hat der Verf. die meisten Einwendungen Tillemonts siegreich widerlegt. Dieser erinnert daran, daß Alexander Severus die Christen nicht verfolgt habe. Allerdings nicht, aber die Beamten thaten es ohne ihn, dazu stimmt gut, daß der Präfekt sich auf die Edikte der (früheren) Kaiser beruft, und daß er nicht gern vornehmere Christen, wie Valerian, Tiburtius und Cäcilia zu verurtheilen scheint. Fügt man hinzu, daß der Kaiser im Jahr 230 abwesend war, und daß in diesem Jahre nach sonstigen bewährten Nachrichten Urban starb, der gemäß den Akten bald nach Cäcilia gemartert wurde, so gibt dieser Umstand eine Bestätigung. Daß Usuard und Adon Cäcilia unter Marc Aurel und

Kommodus setzen, darf uns nicht irre machen, da dieselben unter dem 25. Mai von den Beziehungen des h. Urban zu Cäcilia sprechen und für den 14. April Tiburtius und Marimus unter denselben Papst setzen, also sich selbst in Betreff der ersten Angabe des Irrthums überführen. Aehnlich ist's mit den Angaben der Griechen, welche die h. Blutzeugin unter Diokletien versetzen, aber doch ihre Beziehungen zu Papst Urban anerkennen. Auch die Erwähnung einer sicilianischen Martyrin des Namens Cäcilia von Fortunat kann uns nicht irre machen, da er allein in seiner Angabe dasteht und vielleicht die sardinische Cäcilia anführen wollte. Zudem wüßten wir keinen Fall, daß Sicula mit Auslassung von tellus für Sicilia stände, wie in jenem Verse. Tillemont findet in den Akten außerordentliche Wunder. Der Verf. tadelt ihn deßhalb, da die Erscheinung des h. Paulus und der Engel, und das dreitägige Fortleben der Heiligen nach den Schwertstreichen etwas auch sonst Vorkommendes sei. Wir geben dieß zu, zumal da die h. Martyrin sagt, sie habe den Herrn um ihr Leben auf noch drei Tage angefleht. Aber vielleicht könnten die raschen Bekehrungen ebenso wunderbar scheinen, als jene mehr äußerlichen Ereignisse. Dem Verf. scheint dieß nicht aufgefallen zu sein, und auch wir müssen gestehen, daß man hierin der göttlichen Gnade keine Schranken setzen kann. Wissen wir ja, daß die Standhaftigkeit und Freudigkeit der Blutzeugen auch sonst tiefen Eindruck gemacht und christliche Bekenner gebildet hat! Auch die so rasch erfolgende Taufe läßt sich begreifen. Freilich macht Tertullian (de praescript. 41) den Häretikern den Vorwurf, daß man bei ihnen nicht wisse, wer Katechumene, wer Gläubiger sei; die Katechumenen wären bei ihnen eher voll-

kommen, als unterrichtet; der Kammerherr der Mohrenkönigin und Saulus hätten schnell getauft werden können, weil Gott selbst dazu aufgefordert habe, und weil sie das Christenthum schon gekannt hätten, aber solches dürfe man sich in andern Fällen nicht erlauben (de baptisimo 18). Jedoch äußert auch Urbanus über Valerian, daß dieser schon gläubig sei; zudem konnte eben so wenig er, als Tiburtius, Maximus und die Soldaten mit manchen historischen Thatsachen des Christenthums unbekannt sein, endlich erfolgte bei Tiburtius, Maximus, seiner Familie und der Wache Unterricht vor der Taufe und eben so wohl bei Valerian, endlich kommen auch außerordentliche Erscheinungen hinzu, die zeigen, daß hier etwas Außergewöhnliches vorgehe, und die schwere Zeit der Verfolgung drängte. Taufte doch auch Paulus den Kerkermeister zu Philippi mit seinem ganzen Hause in der Nacht, wo sie gläubig wurden (Apg. 16, 30 ff.), und auf die Predigt des Petrus am Pfingstfeste wurden alsbald 3000 getauft (Apg. 2, 41). Nach den Clementinischen Homilien (hom. 12, 35) mußte der Heide Clemens sich drei Monate zur h. Taufe vorbereiten, nach den Rekognitionen aber (7, 34 f.) will Petrus die Mutter des Clemens gleich ohne vorherige Belehrung taufen, wenn sie nur einen Tag vorher faste, weil er von ihrem Glauben überzeugt sei. Der Bischof Fruktuosus von Tarragona tauft im Jahr 258 einen Mitgefangenen im Kerker. Auffallend ist immer das Geständniß des Tiburtius (S. 61), daß er nie von einem andern Leben nach dem Tode gehört habe, und seine doch so rasche Bekehrung. Aber freilich hatte er von einem Leben nach dem Tode, das erst ein wahres Leben sei, nicht gehört, und so mag auch die Sache zu fassen sein. Auch mit Maximus ists eigen, daß er

seinen Glauben an die Bedingung, die hingemordeten Blutzeugen Valerian und Tiburtius in die ewige Herrlichkeit eingehen zu sehen, knüpft, und doch sich taufen läßt. Aber inzwischen begibt sich noch so Manches, und so viel Belehrung wird ihm noch zu Theil, daß diese Bedingung bald nachher in den Hintergrund tritt, und ihm der Glaube als unbezweifelbar erscheint. — Tillemont beanstandet die langen Reden der Akten. Unser Verf. antwortet, daß die etwas lange Rede der Cäcilia an Tiburtius wohl könne aufgezeichnet sein, da dieser durch dieselbe bekehrt wurde. Freilich mag er dieß gleich in den ersten sieben Tagen nach seiner Taufe, wo er in h. Zurückgezogenheit lebte, gethan haben, und sie kann nachher von Cäcilia selbst durchgesehen sein. Auch das Gespräch mit dem Maximus wird dieser den Seinen nicht verschwiegen haben. Bei alledem gestehen wir, daß wir dem Ueberarbeiter der Akten einen Theil, mindestens des Ausdruckes, zuschreiben. Der Verf. meint, er sei so ungewandt, daß er nicht einmal eine so rührende Geschichte habe erfinden können, und sein Latein zeige, daß er etwa ins 5te Jahrhundert gehöre. Aber wie, wenn dieß fehlerhafte Latein sich gerade auch in den fremden Reden zeigt! Sollte der römische Präfekt (S. 76) im Jahr 220 gesagt haben: credo, quod tu mihi poteris dare sapienter responsum, oder Cäcilia (S. 81): scientes, quia in aeterna tribulatione erunt omnes, oder (92): videtur vobis, quod ab ejus impietate alieni esse mereamini? oder (S. 93): dicite Almachio, quod ego inducias petam, oder (99): dic, quia imperatores tui mortis ministrum te esse voluerunt, oder (51): senserit, quod etc.; cognoverat, quod. Vgl. S. 51 die Worte Valerians: si approbavero, quod... So arg ists doch bei Optatus von Mileve in diesem Punkte

wohl nicht. Anderseits findet man in den Akten auch wieder eine selbst elegante Latinität, wie z. B. S. 60. — Tillemont macht darauf aufmerksam, daß der Name des Präfekten Almachius kein römischer sei. Die Antwort des Verf. ist vollständig ungenügend, wenn er sagt, der Präfekt heiße Turcius Almachius, und der erstere Name komme in römischen Inschriften vor. Gut, aber um den handelt es sich nicht. Auch die Andeutung, daß der Name im Munde des Volks verstümmelt sein möge, will nicht genügen, denn worauf sollen wir rathen? hieße er Amachius, so könnte man an ἄμαχος = unbesiegbar denken. — Dagegen sprechen noch manche innere Gründe für die Echtheit der Akten. Der Verf. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die h. Cäcilia von dem Ausgange des h. Geistes vom Vater spreche, ohne den Ausgang vom Sohne zu erwähnen, aber wir finden noch viel mehr Beweise vom Alterthum in dieser Rede der Heiligen. So hätte wohl nach Arius der Orthodoxe so leicht nicht gesagt: creator ex se ipso genuit filium et protulit ex virtute sua spiritum sanctum, filium, ut crearet omnia, spiritum, ut vivificaret universa, denn Arius hatte die thörichte Meinung ausgesprochen, Gott habe, um sich nicht mit der Materie zu beflecken, den Sohn hervorgebracht, damit durch ihn Alles erschaffen würde. Die h. Cäcilia ist fern von diesem Wahne und spricht von der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater, wie Andere vor ihr. Eine besondere Betonung des ὁμοούσιος oder eine Rücksicht auf Maria als θεοτόκος, was nach den spätern Häresien so nahe gelegen hätte, ist nicht sichtbar in den Akten. Besonders Gewicht legen wir noch auf den Umstand, daß die Heilige sagt, Christus sei an das Holz gebunden. Spätere Schrift-

steller hätten nach unserer Meinung die Annagelung nicht ausgelassen, da die Wundmale der Hände und die Psalmstelle, welche von Durchbohrung der Hände und Füße spricht, zur Erwähnung einladen. Hatte nicht Tertullian (adv. Jud. 10; adv. Marc. 3, 19) von der eigenthümlichen Gräßlichkeit der Kreuzigung gesprochen, die darin bestehe, daß man Hände und Füße durchbohre? Erklärt nicht Justin (adv. Tryph. 97), daß dem Herrn durch Einschlagung der Nägel bei der Kreuzigung Hände und Füße durchbohrt seien? Cäcilia aber kannte vielleicht aus eigner Anschauung, oder doch sicher durch Mittheilung die Art der Kreuzigung, und sie hebt zufällig das Anbinden der Hände und der Füße hervor, denn dieß geschah vor der Annagelung, um das starke Zucken zu verhindern. So sagt Hilarius von Poitiers (de trin. 10, 13): Sed forte penduli in cruce corporis poena et colligantium funium violenta vincula et adactorum clavorum cruda vulnera sunt timori. Vgl. Plin. h. n. 28, 11. Der Ausdruck *trinitas* S. 62 kann nicht befremden, da schon Theophilus von Antiochia ad Aut. 2, 15 ums Jahr 180 Gott, seinen Logos und seine Weisheit die Trias genannt hat, da Clemens aus Alexandria um 200 von der h. Trias spricht, zu welcher der Sohn und der h. Geist gehören (strom. 5. p. 198), und da Tertullian das Wort trinitas öfter gebraucht (adv. Prax. 3. 8). Aber höchst merkwürdig ist ein Versuch, die Dreiheit in der Einheit bei diesem h. Geheimnisse dem Verstande des Menschen zurecht zu legen. „Unus est Deus in majestate sua, sagt Cäcilia (S. 62), quem ita in sancta trinitate dividimus, ut in uno homine dicimus esse sapientiam, quam sapientiam dicimus habere ingenium, memoriam et intellectum; nam ingenio adinvenimus, quod nos didici-

mus, memoria tenemus, quod docemur, intellectu advertimus, quidquid vel videre nobis contigerit vel audire; quid modo faciemus? Numquid non ista tria una sapientia in homine possidet? Si ergo homo in una sapientia trium possidet numerum, quomodo non Deus omnipotens in una deitate suae trinitatis obtinet majestatem? Wir halten diesen Versuch für nicht sehr gelungen, aber eben dieß spricht für das hohe Alter der Akten. Wer Näheres über derartige Versuche lesen will, den verweisen wir auf das interessante Schriftchen von Prof. Dr. Schlüter in Münster: „Von dem wahren und falschen Begriff der Dreieinigkeit in der Philosophie (Münster 1851)[1].“ Die Versuche des h. Augustinus, die h. Dreifaltigkeit aus der Analogie des Gedächtnisses, des Verstandes und des Willens (der Liebe), oder aus der Natur des selbstbewußten Geistes, welcher zugleich ist, sich seiner bewußt ist und sich selbst liebt, einleuchtend zu machen, mußten zu der Zeit, als unser Versuch entstand, noch nicht bekannt sein. — Die Höllenfahrt Christi, bei der er dem Teufel das Scepter entreißt, (S. 66) entspricht andern Schilderungen der ersten Jahrhunderte. Die Worte: absconditum semper evangelium Christi gerebat in pectore könnte man bildlich verstehen; im gleichen Verständnisse sagt vielleicht ein Gebet der mozarabischen Liturgie: quae gestabat Christum in pectore, doch wissen wir, wie der Verf. richtig bemerkt, daß zur Zeit des h. Chrysostomus es bei Frauen nicht ungewöhnlich

1) Fast zu derselben Zeit erschien von demselben Verf. das verwandte Schriftchen: De conscientiae moralis natura atque indole. Monast. ex typogr. Theiss.

war, das Evangelium bei sich zu tragen, bisweilen am Halse (in Matth. 4 c. 23, 6; ad pop. Antioch. hom. 19, 4). In der Antwort des Valerian (S. 79): „den Namen Gottes wirst du nicht entdecken, wenn du auch mit Flügeln dich erheben könntest," liegt etwas Alterthümliches. Die Benennung des Präfekten: nobilitas vestra verdächtigt das Alter nicht, da Eumenius nicht so gar lange nachher in seinem Panegyrikus auf den Cäsar Konstantins Kap. 5 sagt: aliis haec permittente majestate vestra, celebrabo temporibus. Vgl. Phaedr. fab. 2, 5, 23. Der Ausdruck: beatitudini tuae für den Papst kommt auch bei Hieronymus (epist. ad Damas.) u. A. vor und wird schon früher üblich gewesen sein. Von Wichtigkeit ist es auch, die manchfachen in den Akten zitirten Bibelstellen zu beachten, weil vielleicht aus ihren Worten und Wörtern auf das Alter der Martergeschichte geschlossen werden kann. Dem Valerian werden vom h. Paulus die Worte gezeigt: „unus dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus et pater omnium, qui super omnia et in omnibus nobis est." Der h. Cyprian führt an (de unit. p. 232 ed. Antv.): „unum corpus et unus spiritus, una spes vocationis vestrae, unus dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus," und Firmilianus (bei Cypr. ep. 75, p. 185): „unus dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus et pater omnium, qui super omnes et per omnia et in omnibus nobis," und Optatus von Mileve (5, 3): unus Deus, unus Christum, una fides, una *tinctio;* Radulphus Ardens (hom. in dom. 17 post trinit.): „unus dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus et pater omnium, qui et super omnia et per omnia et in omnibus nobis;" Gregor v. Naz. nach d. lat. Uebers. (or. 18, 19): „unus Deus, qui es super omnia et per

omnia et in omnibus“ und (or. 26, 33): „unum baptismum, unus Deus, pater omnium et per omnia et in omnibus.“ Vgl. Tert. adv. Marc. 5, 10: „habemus illum alicubi unius baptismi definitorem.“ Man sieht, daß das Citat der Akten mit keiner der angeführten Stellen und auch nicht mit unserer jetzigen Vulgata stimmt. Vielleicht aber ist nach super darin omnes et per durch Versehen ausgefallen, wo es dann mit Firmilian und freilich auch mit der Vulgata stimmen würde, das Wörtchen est ausgenommen. — S. 87 sagt Cäcilia: „Eja milites Christi, abjicite opera tenebrarum et induimini arma lucis; certamen bonum certastis, cursum consummastis, fidem servastis; ite ad coronam vitae, quam dabit vobis justus judex; non solum autem vobis, sed et omnibus, qui diligunt adventum ejus.“ Diese Worte sind fast ganz aus Röm. 13, 12 und Tim. 4, 8, stimmen jedoch nicht wörtlich mit der Vulgata, selbst, wo sie gut könnten. Cyprian hat (de zelo etc. p. 295): abjiciamus ergo opera tenebrarum et induamus arma lucis, Radulphus Ard. aber a. a. O. S. 2. b: secundum praeceptum apostoli abjiciamus opera tenebrarum et induamur arma lucis. — Die Stelle aus dem Briefe an Tim. gibt Tertull. contr. Gnost. scorp. 13 also: agonem bonum decertavi, cursum *consummavi*, fidem custodivi; superest corona, quam mihi dominus illa die reddet und Cyprian (testim. ad Quir. 3, p. 344): bonum agonem certavi, cursum perfeci, fidem *servavi*, jam superest mihi corona justitiae, quam mihi reddat dominus in illo die justus judex, non solum autem mihi, sed et omnibus, qui dilexerint adventum ejus. — Die Akten erzählen uns, Cäcilia habe, als bei der Hochzeitsfeierlichkeit die Instrumente erschallten, in ihrem Herzen gesungen:

„fiat cor meum et corpus meum immaculatum, ut non confundar.“ Vgl. Ps. 118, 80: „fiat cor meum immaculatum in justificationibus tuis, ut non confundar.“ S. 96 sagt die Heilige, ihre Zuversicht komme „de conscientia bona et fide non-ficta.“ Aus den paar genau mit der Vulgata stimmenden Worten läßt sich Nichts schließen, sie stehen auch so in dem Cyprian mit Unrecht zugeschriebenen Werkchen de singularitate clericorum (opp. Cypr. p. 468). Aus den Akten des h. Urbanus hat unser Verf. noch angeführt S. 110: „ecce, nos dominus vocat inquiens: venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos. Hactenus eum videmus quasi per speculum et in aenigmate; praesto autem est, ut videamus eum facie ad faciem.“ Cyprian hat (testim. 1 p. 313): „venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis, et ego vos *requiescere faciam*“ und ebenso das. 3 p. 351; aber August. serm 69 (s. 10 de verb. dom.): et ego nos *reficiam*. Und ferner Cyprian (ib. 3 p. 346): „videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.“ Bei Chrysostomus lesen wir (1 ad Theodor. laps. 1, 12): *ὅταν τῶν βασιλείων ἀνοιγέντων κατοπτεύειν ἐξῇ τὸν βασιλέα αὐτὸν, μηκέτι ἐν αἰνίγματι, μηδὲ δι᾽ ἐσόπτρου, ἀλλὰ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* und bei Theodotus (bei den Werken Klem. des Alex. § 14): *ἄρτι βλέπομεν δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόπωπον πρὸς πρόσωπον.* Die paar Worte Phil. 1, 21: mihi vivere Christus est et mori lucrum lesen wir in denselben Akten S. 109 fast eben so und übereinstimmend mit der Vulgata bei Cypr. (de mortal. p. 270). Endlich kommt noch 1 Kor. 2, 14 vor. Wir finden hierin die Freiheit bestätigt, welche sich die Alten bei Citaten erlaubten, glauben aber weder Sicherheit, daß

der Verf. der Akten unsere jetzige Vulgata nicht gekannt habe, noch das Gegentheil daraus entnehmen zu können, fordern jedoch Herr Guer. und andere Gelehrte, denen größere Mittel zur Vergleichung zu Gebote stehen, auf, diesen Gegenstand zu beachten. — Nachdem wir so das Verdienst des Verfassers anerkannt und nach Kräften ihm für seinen würdigen Zweck einige Beiträge angeboten haben, halten wir es auch für Pflicht der Wissenschaft, die Fehler des Werks aufzudecken. Der Verf. thut nicht gut daran, die Mammäa zur Christin zu machen, wie S. 25 geschieht; er sollte es bei ihrer Bewunderung des Christenthums bewenden lassen. Eusebius sagt wohl nur dieß, die Spätern aber nahmen ihre Angabe, daß sie Christin geworden sei, ohne Zweifel aus der Deutung der Worte des Eusebius. Wie aber will der Verf. es erklären, daß unter Alex. S. Papst Urban in den Katakomben wohnen und mehrfache Verurtheilung leiden mußte, ja später getödtet wurde, daß ein großes Blutbad in Rom entstand, in dem Personen, wie Valerian, Tiburtius, Cäcilia umkamen, daß Papst Pontianus verbannt wurde, wenn dem Kaiser „übertriebene Unterwürfigkeit, welche ihn beständig an den Einfluß der Mammäa fesselte" (S. 27), zuzuschreiben ist. S. 26 heißt Augustus wunderlicher Weise der Ueberwinder des Pompejus und Lepidus, statt daß die hier gemeinten Thatsachen etwa als Zeitbestimmung hätten gebraucht werden sollen. S. 48 f. schildert der Verf. die Hochzeitsfeierlichkeit bei den heidnischen Römern vorzüglich nach Catull; besser waren zu diesem Zwecke spätere Schriftsteller, wie z. B. Seneka (controv. 21 p. 246 ed. Bipont. 1783) sagt: „inter *nuptiales fescenninos* in crucem generi nostri jocabantur" und Klaudian (in nuptias Honorii et Mariae od. 4, 30 ff.): ducant

pervigiles: carmina tibiae permississque jocis turba licentior exsultet tetricis libera legibus" und vorher: jam produnt lacrimas *flammea* simplices." Vgl. Ausonii cent. nuptial. p. 179 ed. Vinet. — S. 112 lesen wir: „die Verfolgung, welche unter der Regierung des Septimius Severus eingestellt war, brach wieder (unter Maximin) mit Heftigkeit los" und S. 23: „Beim Tode des Sept. Sev. .. genoß die Kirche eines bereits 20jährigen Friedens." Ist das wahr? Oder fällt der letzte Irrthum dem Uebersetzer zur Last, der sagen sollte: „Nach dem Tode des S. S. u. s. w? — S. 116 ist der Satz: „die göttl. Vorsehung rc." unverständlich; S. 133 muß statt der „frühern" Zeit eine „spätere" gesetzt werden; S. 117 ist die Floskel: „aus liturgischer Höflichkeit" stehe die h. Cäcilia hinter Agatha und Lucia nichts sagend. S. 136 kann de Lateranis ministrarentur nicht bezeichnen, daß an die Kirche des Lateran Etwas zu liefern sei. Das. hat „um zum Platz gelangen zu können" kaum Sinn. S. 137 ist uns die Einladung der Logobarden, denn so heißen sie, nach der gegebenen Darstellung zweifelhaft, wenigstens nicht klar. S. 144 pflanzt der Mönch Augustin das Kreuz auf der Insel „der Bretagner" auf. S. 149 ist von Staaten die Rede, ohne daß man wüßte, was sie bedeuten sollen. Wahrscheinlich Kirchhöfe. S. 161 ist die Anm. sehr unklar. S. 174 muß es heißen: „als was aus den Dokumenten entnommen ist." S. 220 lesen wir: „der prachtvolle Zug bewegte sich dem Altare zu, wo das göttliche Lamm mit dem geschlachteten Leibe der Jungfrau dargebracht werden sollte!?" S. 267 sagt der Verf. die ersten Christen hätten Alles, was die Martyrer vor den Richtern sagten, als vom hl. Geiste eingegeben be-

trachtet. Das ist wohl zu stark ausgedrückt; wenigstens meint Augustinus, solche, welche, wie die h. Apollonia freiwillig in die Flammen sprangen, seien entweder menschlicher Weise getäuscht oder vom Himmel her beauftragt, und so seien sie entweder zu entschuldigen oder sogar zu loben, doch sei ihnen nicht unbedingt nachzuahmen. Der im Ganzen gewandte Stil des Verf. ist mitunter zu wortreich und fast zu sehr das Erbauliche hervorhebend, wie es scheint, bisweilen auf Kosten der Klarheit. Manche Unebenheiten fallen dem Uebersetzer zur Last, wie S. 261 „einen zur Rechenschaft setzen," S. 243 und 247 Anvers für Antwerpen; S. 146 anglosächsisch für angels.; S. XIV, 46, 47, 70, 215 ist der Plur. der Feminina auf — in gegen alle Sprachanalogie mit einfachem Consonant geschrieben, so daß wir Heldinen u. s. w. vor uns haben. Dagegen war S. 42 Pudentiana zu schreiben. Die Stellen der Citate sind einigemal sehr ungenau bezeichnet wie S. 25, 26; und S. 27 sind die lateinischen Schriftsteller mit französischer Endung angegeben; vgl. S. 49. 134. Nach S. 42 wäre der h. Chrysostomus von dem h. Johannes Chrysostomus verschieden. S. 45 wird zu allgemein der Gebrauch der ersten Christen genannt, sich 2—3 Tage der Nahrung zu enthalten und nur so viel Abends zu nehmen, als zur Erhaltung des Lebens nöthig sei. Nach S. 32 soll Potamiana dem Basilides im Martertode folgen, da sie ihm doch vorausging. S. 37 ist castra mit „Felder" statt „Feldlager" übersetzt; S. 34 steht: „am 8. der Calenden des Juni." S. 79 ist für unsere Schriftsteller eure zu lesen. — Die Polemik gegen Tillemont ist bisweilen übertrieben hitzig, und S. 258, wo es heißt, er setze die Marterzeit der h. Cäcilia unter Mark Aurel und Kommodus oder

unter Diokletian, weil beide Zeitbestimmungen von der Kirche nicht angenommen seien, unwürdig. — Die Ehren, die der h. Cäcilia in ihren Reliquien und den ihr geweihten Kirchen erwiesen sind, beschreibt der Verf. mit beredter Liebe. Wir danken ihm für seine im Dienste der Kirche und der Wissenschaft unternommene Forschung und wünschen, daß er bei einer zweiten Auflage sie weiter führen möge.

Teipel.

Literarischer Anzeiger
Nr. 2.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der H. Laupp'schen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig, so wie **alle** Erscheinungen der neuesten Litteratur.

Zur gütigen Beachtung der hochw. Herren Schulinspektoren und HH. Lehrer.

Im Verlage der **K. Kollmann**'schen Buchhandlung in Augsburg ist so eben erschienen und auch durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Deutsche
Sprach- und Aufsatzlehre

von

Benno Vogt, Lehrer.

Mittel Oktav. Preis 18 kr.

Das Urtheil mehrerer tüchtiger Augsburger Lehrer, die wir vor der Verlagsübernahme um die Prüfung des Manuskripts ersuchten, fiel höchst günstig dahin aus: daß dieses Werk äußerst verständlich geschrieben sei, die Schüler durch einen großen Schatz von zweckmäßigen Aufgaben ausbilde, somit sehr brauchbar für die II. Klasse der Knaben- und Mädchen-Werktagsschulen sei.

Bei Einführung in Schulen werden den HH. Lehrern bei direkter Abnahme von uns noch erleichternde Vortheile gewährt.

Im Verlage der **Stahel**'schen Buch- und Kunsthandlung in Würzburg ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Dr. Albert Stöckl (Professor, vorher der Philosophie, nunmehr der Theologie am bischöflichen Lyzeum in Eichstätt) **Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte.** Im Zusammenhang mit den obersten Grundsätzen der Philosophie und Theologie dargestellt. I. Band. Würzburg 1858. XXI. und 544 Seiten. gr. 8. Preis 3 fl. 30 kr. oder 2 Thaler.

Gegenwärtige Darstellung der Lehre vom Menschen behandelt dieselbe vom katholischen Standpunkt mit der größten Ausführlichkeit und

mit Berücksichtigung aller damit zusammenhängenden philosophischen und theologischen Fragen, und zwar nach ihrer doppelten Seite, der speculativen und historischen, indem der Verfasser von dem Grundsatz ausging, daß die Geschichte der Meinungen ganz besonders geeignet ist, den zu beweisenden Satz durch seine Gegensätze bestimmt festzustellen und diese letzteren durch Nachweis ihres Ursprungs, ihrer Verwandtschaft, ihrer Entwicklung und ihrer endlichen Ausbildung zu würdigen. Die Verlagsbuchhandlung gibt sich der Hoffnung hin, dem Publikum eine wahrhaft beachtenswerthe Erscheinung vorzuführen.

An die hochwürdige Diöcesan-Geistlichkeit.

Durch das „Pastoralblatt" nebst Kath. Literaturblättern in Verbindung mit mehreren kath. Geistlichen herausgegeben von Jos. G. Dreer, Domkapitular und geistlicher Rath.

hat der hochw. Clerus ein Organ erhalten, das einem von ihm längst gefühlten Bedürfnisse abhilft und ebenso zur Centralisation seiner geistigen Kräfte und zur gegenseitigen Mittheilung mannichfacher Erfahrungen auf dem wichtigen Gebiete der Pastoration Gelegenheit bietet, wie auch durch die fortlaufenden **Predigt-Entwürfe** ihn mit Muster-Dispositionen zu Kanzel-Vorträgen versorgt, somit den eben so lebendigen als ersprießlichen Verkehr im Seelsorgsleben überhaupt unterhält und befördert.

Dieses anerkennend, hat denn auch das hochwürdigste bischöfliche Ordinariat Augsburg durch hohen Erlaß vom 2. December 1857 die hochw. Seelsorger auf dieses **Pastoralblatt** (in welchem auch alle oberhirtlichen Erlasse und die Veränderungen u. s. w. der Diöcese erscheinen) gnädigst aufmerksam gemacht und ihnen die Betheiligung daran bestens empfohlen.

Der billige Abonnements-Preis ist **nur** 3 fl. jährlich, bei der Post wird auf 1/2 Jahr mit 1 fl. 30 kr. vorausbezahlt, wofür jeder T. Abonnent, selbst in der weitesten Entfernung von hier, das Blatt **portofrei** ins Haus geliefert bekommt.

Die T. Abonennten auf die „**Sion**" erhalten das „**Pastoralblatt**" und den „Sendboten" als **Gratis-Zugaben** beigelegt.

Es werden fortwährend bei uns selbst, wie bei allen Posten und Buchhandlungen, Bestellungen auf das Pastoralblatt angenommen und ladet den hochwürd. Clerus dazu gehorsamst ein,

Augsburg, im Februar 1858.

Die **K. Kollmann**'sche Buchhandlung.

Von der katholisch-kirchlichen Zeitschrift

Sion. Eine Stimme in der Kirche für unsere Zeit &c.

Redigirt von J. G. **Dreer**, Domkapitular und geistlicher Rath sind bis Heute die Nro. 1 bis 6 von 1858 oder das 1te Januar-

heft erschienen. Aus deren größern Aufsätzen heben wir hier das Vorzüglichste hervor: Gedanken über das Dogma de immacul. concept. — Das Gottesreich im Sinnenreich. — Die Katakomben Rom's. — Ungerechtigkeit Englands gegen Irland. — Gründung eines amerikan. Kollegs in Rom. — Die hl. Nacht in Lyon. — Angriff Cavours in der Kammer gegen den Klerus. — Kriegsgeschrei gegen den Katholicismus ɛc. — Die interessantesten Kirchl. Nachrichten aus allen Ländern. —

Vom „**Pastoralblatt**" sind die beiden Nro. für Januar ausgegeben, welche enthalten: Oberhirtliche Empfehlung des Pastoralblatts. — Hervorsegnung der Wöchnerinnen. — Praktische Anleitung zur Vornahme einer Generalbeicht. — A. Hösers Nekrolog. — Aphorismen der Pädagogik. — Ueber den Werth humanastischer Bildung in unserer Zeit. — Briefe aus der Pastoration für die Pastoration — Ueber Bewirkung eines häufigern fruchtbarern Gebrauchs der hl. Sakramente der Buße und des Altars unter den Laien durch die Seelsorger. — Predigt-Entwürfe auf alle Sonn- und Festtage vom Sonntag nach Neujahr bis Quadragesima. — 2 Erlasse des hochw. bischöfl. Ordinariats: „das Erscheinen in Curia episcop." und „Kirchenparamente" betreffend. — Diözesan-Nachrichten. Januar.

Alle Postämter nehmen fortwährend Bestellungen an auf die Sion mit allen Beilagen zu 3 fl., auf das Pastoralblatt **allein** zu 1 fl. 30 kr. halbjährig; alle Buchhandlungen mit 6 fl. und resp. 3 fl. fürs ganze Jahr. Augsburg 16. Januar 1858.

K. Kollmann'sche Buchhandlung.

Musterwerke zu Fasten-Predigten!

Im Verlage der **K. Kollmann**'schen Buchhandlung in Augsburg ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Der III. und IV. Jahrgang von

Fuhlrott, Joseph, (Pfarrer in Kirchworbis)

Keine Sünde mehr.

Zwölf Fastenpredigten (in jedem Jahrgange sechs).
Oktav, in Umschlag brosch. 1 fl. 3 kr.

Der I. und II. Jahrgang, 1855 und 1856. brosch., deren jeder ebenfalls 6 Predigten enthält, kosten I. 27 kr.; II. 36 kr.

Der I. und II. Jahrgang haben in den besten und angesehensten kathol. Zeitschriften u. a. in den Kathol. Blättern f. Liter. zur Sion, in der Tübinger theolog. Quartalschrift, der Linzer Monatsschrift, der Philothea, ja sogar in dem Liter.-Blatt der protestant. Allgemeinen Kirchenzeitung, bereits die allerrühmlichsten Besprechungen gefunden, die darin übereinstimmen; daß solche mit kräftigen Bildern

und Gedanken und starken, lebhaften Ausdrücken darauf losgehen, die Gemüther im tiefsten Grunde zu erschüttern, dem Sünder die Hölle glühend heiß zu machen, daß er von der Sünde lasse; daß in ihnen ein schöner, oratorischer Schwung mit tiefem Ernste herrsche, daß der Herr Verfasser eine gewaltige plastische, höchst spezialisirende Beredsamkeit habe, und diese Predigten sicherlich ihren Eindruck nicht verfehlen. —

Der III. Jahrgang handelt noch, wie der I. und II. Jahrgang von der Natur und den Folgen der Sünde überhaupt und von einzelnen besonders schweren Sünden, wobei gezeigt wurde, wie boshaft der Sünder gegen Gott handelt und wie weit er sich von Gott trennt. — Der hochw. H. Verf. gab diesen Predigten aus Rücksicht auf Localverhältnisse und um durch dieselben sowohl in seinem Pfarrorte, als auch in andern Pfarreien, denen etwa der Segen einer Mission nicht zugewendet werden kann, eine strenge Haltung, welche Eigenschaft überdies auch der Fastenzeit anpassend ist, wo der Prediger, um die Seelen zu einer ernsthaften und strengen Buße vorzubereiten, mit aller Kraft und Strenge die Sünde bekämpfen und den Bußgeist in den Gemüthern seiner Zuhörer rege machen muß.

Im IV. Jahrgange wird der Sünder wieder zu Gott zurück geführt, dadurch, daß ihm der Weg, die Art und Weise gezeigt wird, auf welchem und wie er wieder gänzlich zu Gott zurückkehren und sich mit ihm aussehnen könne; diese sechs Predigten haben besonders den Zweck, die Zuhörer zu einer ganz vollkommenen Buße, nöthigenfalls zu einer Generalbeicht zu vermögen. — Es bilden somit alle vier Jahrgänge Ein dogmatisch-homiletisch-moralisches Ganzes.

Bilder des Sterbens, gezeichnet in neun Musterpredigten von Dr. **Paulhuber**, vormals Prediger, nun Missionär in Amerika. gr. 8. 1854. In Umschlag brosch. Preis 36 kr.

Der Inhalt ist folgender: I. Predigt. Das Sterben des bloßen Menschen. II. Das Sterben des Christen. III. Das Sterben des Sünders. IV. Das Sterben des Gerechten. V. Das Sterben eines Leichtsinnigen. VI. Das Sterben des Büßers. VII. Das Sterben als eine Wohlthat. VIII. Das Sterben als eine Strafe. IX. Das Sterben Jesu.

Der Prophet Jeremias und seine **Klagelieder**. Für unser Zeit erklärt und angewendet in Fasten-Predigten. Von **Franz Xaver Paulhuber**, Th. Dr. Gr. Med.-Octav. 1850. In Umschlag geh. 30 kr.

Sechs Fastenpredigten von der Leidensgeschichte Jesu, sammt einer Predigt auf das Osterfest. Dem christlichen Volke gewidmet von **Virgil Bacher**. Mit bischöfl. Regensburgischer Approbation. Zweite verb. u. verm. Aufl. 1845. Oktav. Weißes Pap. 24 kr.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Jukrigl, D. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Vierzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1858.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Die formalen Principien des Katholicismus und Protestantismus.

Von Prof. Dr. Kuhn.

Zweiter Artikel.
(Schluß.)

Vorstehende [1]) Lehre Tertullians läßt sich in wenige Sätze zusammenfassen. Es sind folgende:

1) Die mündliche Lehrüberlieferung der Apostel findet sich bei den von ihnen gestifteten und den von diesen stammenden Kirchen, und pflanzt sich in dem kirchlichen Unterrichte lebendig fort.
2) Die Tradition, nicht die Schrift, ist der judex controversiarum, vor den die Häretiker vorzurufen sind.
3) Die aus der apostolischen Ueberlieferung geflossene Glaubensregel ist zugleich die objective Norm der Schriftauslegung.

1) S. ob. S. 237 ff.

4) Die Beglaubigung der hl. Schriften als solcher, sowie ihrer Aechtheit und Integrität beruht auf der Auctorität der kirchlichen Ueberlieferung.

5) Im Unterschiede von der Tradition als regula *fidei* sind die hl. Schriften instrumenta *doctrinae.*

In diesen Sätzen stimmt Irenäus mit Tertullian, stimmen alle folgenden Lehrer und Väter mit beiden völlig überein. Diese Sätze drücken das Formalprincip der kirchlichen Glaubenslehre aus.

Wenn Tertullian die hl. Schriften als instrumenta doctrinae bezeichnet, so spricht er damit zunächst den Gedanken aus, daß an ihrer Hand die tiefere Erkenntniß der Wahrheiten des christlichen Glaubens gewonnen werde; der Satz hat aber noch eine andere Bedeutung, die im Verlauf unserer Untersuchung zu Tage treten wird.

Jenen Gedanken pflegten vorzugsweise die Alexandriner, welche das Interesse verfolgten, der falschen Gnosis die wahre entgegenzusetzen. Auch Irenäus ging darauf aus, wiewohl ihm mehr an der directen Widerlegung der Gnostiker lag. Der Trieb, eine wissenschaftliche Erkenntniß des Glaubens zu Stande zu bringen, war bei den Alexandrinern vorherrschend und so mächtig, daß sie in Gefahr kamen, über den Glauben hinweg zu schreiten. Deßhalb ist Tertullian gegen alle Gnosis mißtrauisch. Irenäus steht den Alexandrinern hierin näher, er läßt die Gnosis nicht allein zu, sondern fordert sie; aber er warnt stets auch wie vor ihren Ueberschreitungen, so vor ihrer Ueberschätzung, und will lieber die Wißbegierde gezügelt, als den Glauben in Gefahr gebracht sehen. Aber er will, wie gesagt, die Erkenntniß des Glaubens, das *ἀναπτύσσειν, ὅσα κεῖται ἐν ταῖς γραφαῖς* (adv. haer. I, 10. 2. vgl. S. 231 f.), oder,

wie es Clemens nennt, die διάπτυξις γνωστικὴ τῶν γραφῶν (Strom. IV. p. 679. Sylb. cf. p. 678). Auf welcher Grundlage er sie aufgebaut wissen will und wie er der der Gnostiker dabei entgegentritt, haben wir ausführlich gezeigt. Dasselbe Verhältniß haben wir nun zunächst bei Clemens von Alexandrien zu untersuchen.

Clemens gibt Rechenschaft von seinem christlichen Glauben und dessen Erkenntniß, indem er die mündlichen Mittheilungen preiswürdiger Männer aus verschiedenen Gegenden der christlichen Welt, die er zu hören gewürdigt worden sei, erwähnt, besonders aber auf Einen derselben (den er nicht nennt, der aber wohl kein anderer als Pantänus ist) sich beruft, auf „die sicilische Biene, die auf der prophetischen und apostolischen Wiese Blumen pflückend den Seelen der Hörer die reine Erkenntniß in Fülle einflößte" [1]. Er bezeichnet sie als Männer, welche die wahre Ueberlieferung der beseligenden Lehre Christi bewahrten, wie sie von den Aposteln Petrus, Jacobus, Johannes und Paulus ausgegangen sei (l. c.). Nach Eusebius (h. e. II, 1) lehrte Clemens im 7. Buch seiner Hypotyposen: nach seiner Auferstehung habe Christus der Herr dem Jacobus, Johannes und Petrus die Erkenntniß der Wahrheit (γνῶσις) mitgetheilt, und diese sie den übrigen Aposteln überliefert. Also nicht bloß den Inhalt des Glaubens, die Glaubensregel, sondern auch die tiefere Erkenntniß desselben durch eindringendes Verständniß der hl. Schrift (d. A. T.) leitet Clemens von dem Unterrichte der Apostel her und behauptet,

1) Strom. I. p. 274. Das Seitenstück hiezu ist die Berufung des hl. Irenäus auf die Schriftauslegung des (von ihm gleichfalls nicht genannten) Apostolikers.

daß diese Erkenntniß von den ächten Schülern und Nachfolgern der Apostel bewahrt und in der Kirche fortgepflanzt werde; er selbst hat seine Stromata in der Absicht geschrieben, die Fülle christlicher Erkenntniß, wie sie durch seine Lehrer von den Aposteln her ihm überliefert worden, sich für das spätere Alter und zugleich der Nachwelt aufzubewahren [1]).

Nach der Lehre der ältesten Väter, vor allen namentlich des Apostolikers Barnabas (ep. c. 5), denen Clemens folgt, hat Christus, d. h. der göttliche Logos, von sich selbst im alten Testament durch die Propheten geredet und alles vorausverkündigt, was seine Erscheinung unter den Menschen zu ihrem Heile betrifft. Wir können und sollen dieß alles daher auch aus den hl. Schriften des A. T. erkennen. Clemens beruft sich hiefür auf die praedicatio Petri, eine Schrift, welche die mündliche Verkündigung des Apostels aufzeichnet, und worin dieser Apostel von sich und den übrigen sagt: Wenn wir die prophetischen Schriften des A. T. aufschlugen, die theils parabolisch, theils änigmatisch, theils aber auch in unzweideutigen und klaren Worten von Jesus Christus reden, so fanden wir darin seine Erscheinung, seinen Tod, sein Kreuz und alle die Leiden, welche die Juden über ihn brachten, seine Auferstehung und Himmelfahrt vor Gründung des neuen Jerusalem [2]). Diese Schrift ist zwar apokryph und von der Kirche nicht anerkannt, aber was sie hier den Petrus von sich und den übrigen Aposteln über den christlichen Inhalt des A. T. sagen läßt, ist ihre wirkliche Ueberzeugung und Lehre (vgl. 1 Petr. 1, 11. 2 Petr. 3, 13), ist die Lehre des Herrn selbst (Luc.

1) Strom. I. p. 275 seq.
2) Strom. VI. p. 678.

24, 27. 44 ff. s. ob. S. 189). Die Selbstoffenbarung Christi durch die Propheten (niedergelegt in den hl. Schriften) ist nach Clemens die **Weisheit**, von der der Apostel Paulus sagt, daß er sie **vor den Vollkommenen** rede (1 Cor. 2, 6)[1]), und deren **Erkenntniß** den Gnostiker auszeichnet (vor den gemeinen Gläubigen). Diese Erkenntniß hat Christus selbst, als er unter den Menschen erschienen war, seine Apostel gelehrt (vgl. Luc. 24, 45), diese haben sie **Wenigen** (den Vollkommenen) mündlich mitgetheilt und so ist sie fortgepflanzt worden[2]). Wie sie auf ihn selbst kam, ist zuvor gesagt. Clemens nennt dieses von Christus gelehrte und durch die Apostel mündlich überlieferte Schriftverständniß, diese *διάπτυξις γνωστικὴ τῶν γραφῶν*, die ungeschriebene Ueberlieferung des Geschriebenen (*ἡ τοῦ ἐγγράφου ἄγραφος παράδοσις*)[3]), und die tiefere wissende Erkenntniß der Wahrheit überhaupt, wie sie von den Aposteln her überliefert ist, die **gnostische** Tradition (*παράδοσις γνωστικὴ*)[4]).

Wenn Clemens annimmt, daß von den Aposteln nicht allein das schlichte Wort der Wahrheit, sondern auch das tiefere Verständniß derselben ausgegangen und in lebendiger Weise von den dazu Befähigten aufgenommen und fortgepflanzt worden sei, so könnte er hierin mit den Gnostikern zusammen zu treffen und wie diese eine **geheime esoterische** Tradition zu lehren scheinen. Dieß wird insge-

1) Die Stelle, auf die sich auch die Gnostiker hauptsächlich beriefen. Ob. S. 210. Anm. 1.

2) Strom. VI. p. 645: *Ἡ γνῶσις δὲ αὐτὴ, ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν.*

3) Strom. VI. p. 679.

4) Strom. VI. p. 645.

mein auch wirklich behauptet. Allein dieses Urtheil ist ein oberflächliches und erweist sich bei genauerer Betrachtung als gänzlich grundlos. Die Tradition der Gnostiker ist ihre eigene Weisheitslehre, die sie den Aposteln, oder vielmehr nur einigen derselben unterstellten, und in deren Besitz sie, weil dieselbe durch die vorhandenen Zeugnisse der apostolischen Lehre in der Kirche, durch die Glaubensregel und die Lehren der kirchlichen Vorsteher und Väter nicht beglaubigt werden konnte, auf geheimem Wege und in aparter Weise gelangt zu sein behaupteten; ja sie setzten sich dabei über die apostolische Auctorität geradezu hinweg, indem sie erklärten, daß die Apostel (oder doch die meisten) die Lehre des Erlösers getrübt und seinen Worten Jüdisches (legalia) beigemischt hätten; und zuletzt über die Auctorität Christi selber, indem sie behaupteten, Christus habe sich bei seinen Vorträgen zu der Fassungskraft und den Vorurtheilen seines (jüdischen) Hörerkreises herabgelassen [1]. Auf solche unwahre, jeder geschichtlichen Begründung ermangelnde Weise suchten sie die heidnische Weisheit (worunter wir nicht blos die Philosophie im engern Sinne, sondern auch die religiösen Ideen des Heidenthums verstehen), wie sie sich dieselbe unter Benützung christlicher Ideen zugerichtet hatten, zur Geltung zu bringen. Es war dieß auch der einzige Weg, den sie in der Begründung und Vertheidigung ihrer Lehre gegen das katholische Christenthum einschlagen konnten. Denn die Berufung auf die Schrift (den Tummelplatz aller Häresien) konnte sie, auch abgesehen davon, daß sie bei deren Auslegung die Tradition, ihre Tradition zu Hülfe nahmen [2]), nicht zum

1) *Irenae.* adv. haer. III. c. 5. n. 1. Vgl. ob. S. 202 ff.

2) *Irenae.* adv. haer. III, 2. 2.

Ziele führen, nicht allein weil ihre Lehre in einem zu auffallenden Widerspruch mit dem klaren Buchstaben derselben stand, den sie durch willführliche Deutung der Schrift vom Standpunkt ihrer Tradition aus nur sehr mühsam beseitigten, sondern hauptsächlich deßhalb, weil sie den Schriftkanon von vorneherein in Frage stellten, das A. T. verwarfen, das neue verstümmelten. Die Gnostiker verwarfen also die katholisch-kirchliche Glaubensregel und erklärten den gemeinen, d. h. den allgemeinen Glauben als Köhlerglauben, als die Weise des Bewußtseins der gemeinen unverständigen Menge; sie stellten diesem ihre Gnosis als das allein wahre Bewußtsein der Wahrheit, als die Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge, wie sie in Wahrheit sind, entgegen [1]). Ihre Erhebung über den Glauben ist, wie es Clemens treffend ausdrückt, ein Abfall von ihm, kein Eindringen in ihn, sondern ein Umgehen desselben. Ganz anders Clemens. Christus hat die lautere göttliche Wahrheit gelehrt, die Apostel die lautere Lehre Christi gepredigt. Was sie gelehrt, halten die Gläubigen fest; den wesentlichen Inhalt ihrer Lehre enthält die kirchliche Glaubensregel. Was sie an tieferer Erkenntniß der Wahrheit ausgesprochen, haben sie eben so öffentlich und eben so allgemein, wie die Grundlehren des Glaubens, vorgetragen, nämlich allen denen mitgetheilt, die dafür interessirt und empfänglich waren; denn das versteht sich ja von selbst, daß die tiefere und die wissende Erkenntniß der Wahrheit nicht Gegenstand des allgemeinen Unterrichts, daß sie nur solchen überliefert werden kann, die auf einer gewissen Höhe geistiger Bildung und Einsicht stehen [2]), den

1) Strom. VII. p. 758 seqq. cf. *Irenae.* adv. haer. III. c. 2.

2) *Irenae.* adv. haer. I, 10. 2 u. 3.

„Vollkommenen" (1 Cor. 2, 6). So ging die Gnosis von einer Generation der Gnostiker auf die andere über. Ihr Verhältniß zur Pistis ist ein durchaus harmonisches, einheitliches, und beide schließen sich an den Inhalt der Schrift, der ganzen Schrift ungezwungen an; der Glaube, indem er den klaren Buchstaben und wahren Sinn der Schrift fixirt, die Gnosis, indem sie den tiefern Sinn der Schrift aufschließt und in die Geheimnisse Gottes und der göttlichen Heilsökonomie eindringt [1]). Die Gnosis erhebt sich über den Glauben, aber sie tritt ihm nicht entgegen und geht nicht über ihn hinaus, so daß sie etwas anderes, etwas von dem, was der Glaube dafür erkennt, verschiedenes, als das Wahre erklärte. Irenäus drückt dieß so aus (l. c.): Unter den Vorstehern der Kirchen gibt es Gelehrte und Ungelehrte; aber weder lehrt der erstere anderes oder mehr als der Glaube enthält — denn keiner ist über den Meister — noch verringert der andere die Tradition. *Μιᾶς γὰρ καὶ τῆς αὐτῆς πίστεως οὔσης, οὔτε ὁ πολὺ περὶ αὐτῆς δυνάμενος εἰπεῖν, ἐπλεόνασεν, οὔτε ὁ ὀλίγον, ἠλαττόνησε.*

Den Beweis des Vorstehenden werden wir im Folgenden liefern.

Wie uns Clemens berichtet [2]), machten Griechen und Juden dem Christenthum die Verschiedenheit der dogma-

---

1) Gleichwohl ist nicht zu verkennen, daß die Alexandriner die Harmonie des Verhältnisses von πίστις und γνῶσις zuweilen aus dem Auge verloren und durch den Gegensatz störten, in den sie ihre mystische Schriftauslegung zu der buchstäblichen brachten, ein Gegensatz, der vom Philonismus aus bei mehreren christlichen Lehrern, namentlich den Alexandrinern, Eingang gefunden. Vgl. *Clem. Alex.* strom. VI. p. 679. *Origen.* contr. Cels. VI. n. 6. Comment. in Joann. Tom. I. n. 10.

2) Strom. VII. p. 753.

tischen Ansichten, die seine Bekenner spalten, zum Vorwurf. Dieser Vorwurf, erklärt er hierauf, treffe nicht den christlichen Glauben, sondern nur die, welche ihn verlassen und verfälscht hätten. „Wie ein rechtschaffener Bürger zu seinem Worte stehen und was er versprochen halten muß, wenn gleich andere die eingegangenen Verbindlichkeiten mißachten; so dürfen auch wir in keiner Weise den kirchlichen Kanon (die Glaubensregel) überschreiten. Wir (die katholischen Christen) halten mit Sorgfalt das gemeinsame, die Hauptwahrheiten des Christenthums umfassende Glaubensbekenntniß (τὴν περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογίαν) fest, und nur die Häretiker überschreiten, brechen es. Es ist also (die Verschiedenheit der Lehren kein Grund dem Christenthume fern zu bleiben, sondern) denen zu folgen, welche der Wahrheit fest anhangen." Die Häretiker, führt er weiter aus, haben die Wahrheit nicht gelernt, nicht empfangen, sondern getrieben von Selbstsucht und Eitelkeit sie nach eigenem Gutdünken sich zurecht gemacht [1]). Die Häresien sind von der Wahrheit abgefallen, sie haben die via trita, den sichern, königlichen Weg (des kirchlichen Glaubens) verlassen, um die eigenen Wege zu wandeln, die an den Abgrund führen. „Nur in der Wahrheit und in der alten Kirche (d. h. in der apostolischen Ueberlieferung, die diese bewahrt) findet sich die wahre Gnosis, die rechte Hairesis" — das Beste, was sich einer erwählen kann [2]).

Clemens erkennt in der von den Aposteln überlieferten und in der Kirche bewahrten Lehre die Regel des Glaubens

1) L. c. p. 754. Clemens nennt sie δοξοσόφους (p. 755), τοὺς δοκήσει σοφούς (I. p. 297).

2) L. c. p. 755: ἐν μόνῃ τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ, ἥτε ἀκριβεστάτη γνῶσις, καὶ ἡ τῷ ὄντι ἀρίστη αἵρεσις.

und macht die Schriftauslegung von ihr abhängig: darin stimmt er mit seinen Vorgängern und Zeitgenossen völlig überein. Es handelt sich aber bei ihm vorzugsweise um die γνῶσις ἐκκλησιαστική: wie und wodurch ihm dieselbe einerseits eine gegebene, andererseits das Product der eigenen Schriftforschung des Gnostikers ist. Hierüber gibt er uns die unzweideutigsten und vollständigsten Aufschlüsse. „Obwohl alle Menschen dieselbe Urtheilskraft besitzen, so unterscheiden sie sich doch darin von einander, daß die einen der gesunden Vernunft (αἱροῦντι λόγῳ) folgen und Probehaltiges aufstellen (ποιοῦνται τὰς πίστεις, d. h. solche Schrifterklärungen geben, die durch den Wortlaut, Zusammenhang und die Tendenz der Schriften beglaubigt werden), die andern aber sich der Sinnlichkeit hingeben (vor allem ihrer Selbst- und Ruhmsucht) und der Schrift Gewalt anthun. Es ist aber dem Freunde der Wahrheit Seelenstärke (jene Erhabenheit der Gesinnung, die ihn der Wahrheit sich unterwerfen läßt) nöthig; denn nothwendig wird er mit so großen Dingen beschäftigt (wie die Schrift sie enthält) schwer irren, wenn er nicht eine Regel der Wahrheit von der Wahrheit selber hat, an die er sich halten kann. Diejenigen aber, die von dem rechten Wege (der Glaubensregel) abgekommen sind, irren auch in den geringern Dingen, weil ihnen das Kriterium des Wahren und Falschen fehlt, um mit Sicherheit das Rechte zu finden. Besäßen sie dasselbe, so würden sie den hl. Schriften folgen (nicht sie meistern). Wer gegen die kirchliche Ueberlieferung ausschlägt und auf die Meinungen menschlicher Häresien abspringt, der hört auf, Gott ähnlich und dem Herrn im Glauben ergeben zu sein; wer aber von diesem Irrweg sich fern hält, den Schriften

folgt und sein Leben der Wahrheit weiht, wird aus einem Menschen gleichsam in einen Gott verklärt. Der Urquell der Wahrheit ist uns der Herr, der durch die Propheten, das Evangelium und die Apostel uns in alle Erkenntniß leitet und darin vollendet ... Auch die Häretiker wagen es, die prophetischen Schriften zu gebrauchen; aber für's erste nicht alle, sodann nicht die vollständigen, endlich nicht so, wie es der Zusammenhang und die Erhabenheit des prophetischen Wortes vorschreibt; sondern sie greifen nach den amphibolischen Ausdrücken und legen sie nach ihrer subjectiven Meinung aus; sie nehmen einzelne hin und wieder vorkommende Ausdrücke heraus und deuten sie buchstäblich, nicht in dem tiefern Sinne" [1]). (Folgt eine weitere treffliche, der des Irenäus ähnliche Charakteristik der Gnostiker.) Sofort bezeichnet Clemens die Häretiker als solche, welche auf neue Dinge sinnen, die das, was die Apostel und Lehrer überlieferten, und was den inspirirten Aussprüchen der hl. Schrift ganz gemäß ist, durch sophistische Argumente beseitigen und der göttlichen Ueberlieferung durch menschliche Lehren entgegentreten [2]). „Was blieb auch nach den in der kirchlichen Gnosis so hervorragenden Männern einem Marcion z. B., oder einem Prodicus und ähnlichen, die nicht auf dem rechten Wege wandeln, (neues und wahres zugleich) zu sagen übrig? Sie konnten die Männer, die ihnen vorangegangen sind, an Weisheit nicht übertreffen, und etwas neues dem beifügen, was von jenen

---

1) L. c. p. 757 seq.

2) Strom. VII. p. 762. *Δόξης δὲ ἐπιθυμοῦσι, ὅσοι τὰ προσφυῆ τοῖς θεοπνεύστοις λόγοις ὑπὸ τῶν μακαρίων ἀποστόλων τε καὶ διδασκάλων παραδιδόμενα ἑκόντες (εἶναι) σοφίζονται δι' ἑτέρων παρεγχειρήσεων, ἀνθρωπείαις διδασκαλίαις ἐνιστάμενοι θείᾳ παραδόσει.*

der Wahrheit gemäß gesagt worden; sondern gut wäre es für sie gewesen, wenn sie es über sich vermocht hätten, das Ueberlieferte zu lernen“ [1]). Clemens weist nach [2]), daß die katholische Kirche älter sei als die häretischen Gemeinschaften, und daß sie eine sei durch die Einheit des Glaubens, die Häresieen aber gespalten; und diese Priorität der Kirche und ihre Einheit im Glauben gelten ihm, wie Tertullian, als Beweise, daß sie sich im Besitze der Wahrheit befindet, nicht die Häresien.

Die entscheidenden Erklärungen über Tradition und Schrift und die kirchliche Gnosis in ihrem Verhältniß zu beiden gibt aber das 6. Buch der Stromata. „Was ihr in's Ohr gehört, nämlich in verborgener und mysteriöser Weise [3]), verkündigt auf den Dächern (Matth. 10, 27), d. h. das nehmet hochbedeutend auf und überliefert es mit erhabenen Worten und erkläret die Schrift nach dem Kanon der Wahrheit. Denn weder haben die Propheten, noch hat der Heiland selbst die göttlichen Geheimnisse so deutlich ausgesprochen, daß sie sofort einem Jeden leicht verständlich wären, sondern er hat in Gleichnissen geredet, nicht allein im Evangelium, sondern auch im Gesetz und in den Propheten [4]). Nun sagt die Schrift (die göttliche Weisheit

1) L. c.

2) L. c. p. 764.

3) *Τὰ τοιαῦτα γὰρ εἰς τὸ οὖς λέγεσθαι ἀλληγορεῖται* — fügt Clemens erläuternd bei.

4) Er beweist dieß so: Die Apostel sagen ja von dem Herrn: er sprach alles in Gleichnissen und ohne Gleichniß sprach er nicht zu ihnen (Matth. 13, 34). Wenn aber alles durch ihn gemacht ist, und ohne ihn nichts gemacht ist (Joh. 1, 3); so sind also auch die Prophetie und das Gesetz durch ihn und von ihm in Gleichnissen ausgesprochen.

[der Logos — Christus] von ihren eigenen Aussprüchen): sie alle sind recht für die, die sie verstehen (Sprw. 8, 9), d. h. **für die, welche die von ihm (Christus) deutlich gegebene Erklärung der Schrift nach der kirchlichen Regel annehmen und bewahren**[1]. Der kirchliche Kanon ist die Uebereinstimmung und Harmonie des Gesetzes und der Propheten mit dem der Erscheinung Christi gemäßen Testamente", d. h. mit den evangelischen und apostolischen Schriften[2]. Kurz zuvor aber drückt sich Clemens so aus: das Depositum (1 Tim. 6, 20) sei das der Lehre des Herrn, welche uns durch die treue Ueberlieferung der Apostel zugekommen ist, gemäße Verständniß der Wahrheit und deren Uebung[3], wie sie (was aus dem unmittelbar vorausgehenden erhellet) in der Schrift niedergelegt ist, die (was er sofort ausdrücklich erklärt) nach dem *κανὼν τῆς ἀληθείας* auszulegen ist. Wenn er also an einer andern Stelle sagt: „der wahre Gnostiker ist allein der, welcher in der Schrifterforschung grau geworden ist", so will diesem damit nicht eine von der kirchlichen Ueberlieferung unabhängige völlig selbstständige Schrifterklärung eingeräumt werden; denn er stellt

---

1) Strom. VI. p. 676: *Ἅπαντα ὀρθὰ ἐνώπιον τῶν συνιέντων, φησὶν ἡ γραφή· τουτέστι, τῶν ὅσοι ἐπ' αὐτοῦ σαφηνισθεῖσαν τῶν γραφῶν ἐξήγησιν κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα ἐκδεχόμενοι διασώζουσι.* So lehrt also auch Clemens weder eine natürliche Perspicuität der Schrift im Sinne des Rationalismus, noch eine übernatürliche im Sinne der protestantischen Orthodoxie, sondern die Nothwendigkeit der kirchlich traditionellen Auslegung derselben.

2) L. c.: *Κανὼν δὲ ἐκκλησιαστικὸς, ἡ συνῳδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ.*

3) *Παραθήκη γὰρ ἀποδιδομένη θεῷ, ἡ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου διδασκαλίαν, διὰ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ, θεοσεβοῦς παραδόσεως σύνεσίς τε καὶ συνάσκησις.*

jenen Satz nicht absolut hin, sondern mit der näheren Bestimmung: „indem er die apostolischen und kirchlichen Dogmen unverrenkt bewahrt“ [1]). Gerade das tadelt Clemens an der Häresie, daß sie einer regellosen Schrifterklärung sich bedient, ihre menschlichen Lehren der göttlichen Tradition entgegensetzt und sich damit den Zugang zu der Schrift und ihr rechtes Verständniß verschließt [2]). Er verwirft die „freie“ Schriftforschung oder, da es in der That eine solche gar nicht gibt und die der Häretiker am wenigsten eine freie war, jede Schriftforschung, die von einer andern dogmatischen Voraussetzung ausgeht, als der von dem Herrn durch die Apostel überlieferten und in der Kirche bewahrten Lehre, dem Kanon der Wahrheit [3]). Eine solche Forschung in der Schrift ist keine Erforschung der Schrift, kein Eingehen in sie, sondern mehr ein Vorbeigehen an ihr. In die Tiefe des Schriftinhalts dringt nur der ein, welcher „die Ge-

---

1) Lib. VII. p. 762: *Ὁ γνωστικὸς ἄρα ἡμῖν μόνος ἐν αὐταῖς καταγηράσας ταῖς γραφαῖς, τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων.* Es ist daher gänzlich ohne Grund, wenn Neander meint (Dogmengeschichte I. S. 86), dem frei forschenden, wissenschaftlichen Geiste der Alexandriner sei es ferne gewesen, die Auslegung der hl. Schrift durch eine solche äußerliche Norm, wie die Glaubensregel, beschränken und die Gegner, wie Tertullian, durch die Auctorität der Tradition schlagen zu wollen. Clemens thut dieß, wie gezeigt, allerdings; aber ferne war es ihm, wie nicht minder auch dem Tertullian und Irenäus, die Häretiker durch die Auctorität der Tradition allein zu schlagen; denn er war ebenso innig wie diese überzeugt, daß die Häresie sich umsonst auf die Schrift beruft; denn die Abweichung von der Tradition ist auch eine Abweichung von der Schrift, deren Sinn und wesentlichen Inhalt die Tradition verbürgt, wie Clemens hundertmal sagt.

2) Strom. VII. p. 762 ob. S. 395. Cf. p. 764.

3) L. c. p. 758.

heimnisse der kirchlichen Gnosis gelernt" hat [1]). Daß die Gnostiker nicht bei dem einfachen Glauben stehen bleiben, sondern in die Erkenntniß der Wahrheit eindringen wollen, tadelt er nicht; er selbst, wie alle durch Geist und Wissenschaft ausgezeichneten Männer, setzen sich dieses Ziel. Er tadelt sie aber deßhalb, daß ihr Hinausgehen über den Glauben ein Abfall von der Wahrheit, eine Verachtung des katholischen Glaubens ist, als wäre er nur das gemeine ungebildete Bewußtsein der Wahrheit [2]). Der wahre Gnostiker geht von dem Glauben aus, den ihm der kirchliche Unterricht darbietet, der seinem Inhalte nach ganz mit der Schrift übereinstimmt und nichts anderes als der wesentliche Inhalt der Schrift ist, wie sie Christus ausgelegt hat, indem er die Uebereinstimmung seines Evangeliums mit dem Gesetz und den Propheten nachwies. Er bleibt aber dabei nicht stehen, sondern sucht tiefer in die Wahrheit des Glaubens einzudringen und sie in ihrem innern Zusammenhang zu erkennen; er thut dieses, indem er sich an der Hand der kirchlichen Gnosis in die Schrift vertieft, mittelst einer wissenschaftlichen Schriftforschung, bei der ihn die kirchliche Gnosis leitet. So bleibt er bei allem Forschen und Fortschreiten in der Erkenntniß stets in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Glauben der Kirche und kommt nicht in Gefahr, von der Wahrheit abzufallen. Er setzt den Weg

1) Strom. VII. p. 759.

2) L. c. p. 758: *Τοῖς μὲν γὰρ ἐν μέσῳ καὶ προχείρως ἐντυχόντες παρ᾽ ἡμῖν ὡς εὐτελῶν κατεφρόνησαν· ὑπερβῆναι δὲ σπουδάσαντες τὸ κοινὸν τῆς πίστεως, ἐξέβησαν τὴν ἀλήθειαν.* Hieraus ergibt sich, wie falsch es ist, wenn Neander (a. a. O.) sagt: „dem Verhältniß eines Glaubens, der von der Ueberlieferung allein ausgeht, und eines Glaubens, welcher aus der hl. Schrift sich entwickelt, entspricht bei Clemens das Verhältniß der *πίστις* und *γνῶσις*."

nur fort, den er im Glauben betreten hat, ganz in derselben Weise, wie auch die kirchliche Gnosis nur eine Vertiefung in die kirchliche Pistis, eine auf diese basirte und von ihr circumscribirte Erkenntniß der Wahrheit ist [1]). Die falschen Gnostiker dagegen gehen über den Glauben hinaus durch Abfall von ihm, und richten sich durch ihre subjective Schrifterklärung eine Erkenntniß zurecht, wie sie ihnen eben zusagt [2]).

Gehen wir nun zu Origenes über.

Origenes theilt ganz die Ansichten seines Lehrers mit der einzigen Ausnahme, daß er die kirchliche Gnosis nicht aus einer besondern apostolischen Ueberlieferung herleitet. „Alle, welche glauben und überzeugt sind, daß die Gnade und Wahrheit uns durch Christus geworden, und wissen, daß Christus die Wahrheit ist, schöpfen die Wissenschaft, welche

1) Man hat diese Lehre des Clemens, wie schon gesagt, nicht richtig gefaßt, wenn man behauptet, daß er neben der kirchlichen noch eine andere geheime Tradition annehme. Diese Meinung wird allerdings durch den Ausdruck begünstigt, womit er zuweilen davon redet; aber der Gedanke ist ein anderer. Es ist nicht eigentlich eine geheime Tradition gemeint neben der öffentlichen, sondern die Tradition der Geheimnisse der christlichen Wahrheit und ihrer Erkenntniß, die besser mündlich als schriftlich gelehrt, und die nicht allen, sondern nur wenigen, aber allen denen, die ihres Verständnisses fähig sind, mitgetheilt wird, und die, wie sie sich inhaltlich auf das engste an die allgemeine Tradition anschließt, so auch, was ihre Träger betrifft, vorzugsweise den Lehrern und Vorstehern der Gemeinden anvertraut ist, also denselben Personen, die auch die vornehmsten Organe der kirchlichen Ueberlieferung sind. Vgl. *Clemens Alex.* **strom. V. p. 577 seqq. I. p. 275.** ***Origen.*** **in Matth. tom. 14. n. 12.**

2) **L. c. p. 758:** *Αἱροῦνται δὲ ἑκάστοτε τὸ δόξαν αὐτοῖς ὑπάρχειν ἐναργέστερον, ἢ τὸ πρὸς τοῦ κυρίου διὰ τῶν προφητῶν εἰρημένον καὶ ὑπὸ τοῦ εὐαγγελίου, πρὸς ἔτι δὲ καὶ τῶν ἀποστόλων συμμαρτυρούμενον τε καὶ βεβαιούμενον.*

die Menschen zum guten und seligen Leben führt, nirgends anderswoher als aus den Worten und der Lehre Christi. Unter den Worten Christi aber meinen wir nicht allein die, welche er, nachdem er als Mensch im Fleische erschienen, gelehrt hat; denn schon zuvor war Christus das Wort Gottes in Moses und den Propheten ... Weil aber viele, die sich zum Glauben an Christum bekennen, nicht allein in kleinen und unbedeutenden Dingen, sondern auch in großen und den bedeutendsten abweichen, d. i. in der Lehre von Gott, oder von dem Herrn Jesus Christus, oder von dem hl. Geiste u. a.; so ist es nothwendig, zuerst hierüber, über diese einzelnen Lehrstücke, eine feste Norm und deutliche Regel aufzustellen, und hierauf erst in nähere Untersuchung über die daran sich anreihenden Fragen einzutreten [1]). Wie wir also nicht mehr bei Griechen und Barbaren die Wahrheit suchen, nachdem wir uns zu dem Glauben an Christum, den Sohn Gottes, erhoben und die Ueberzeugung gewonnen haben, daß nur von ihm die Wahrheit zu erlernen sei; so müssen wir weiter, da es unter den Christusbekennern verschiedene Meinungen gibt, uns an die kirchliche Verkündigung halten, die in ununterbrochener Folge von den Aposteln her überliefert und bis auf den heutigen Tag

---

1) *Origen.* de princip. praef. n. 1 u. 2: ... propter hoc necessarium videtur prius de his singulis certam lineam manifestamque regulam ponere, tum deinde etiam de caeteris quaerere. Die aus der apostolischen Ueberlieferung stammende allgemeine Kirchenlehre gilt Origenes als die Regel der Wahrheit, welche allen wissenschaftlichen Untersuchungen und namentlich der Schriftauslegung zur Grundlage und Norm zu dienen hat. Vgl. lib. IV. c. 9 u. 26 und Comment. in ep. ad Tit. in der Apologie des Pamphilus c. 1 u. c. 9.

in den Kirchen erhalten ist [1]). Nur das ist als christliche Wahrheit gläubig anzunehmen, was in nichts von der kirchlichen und apostolischen Ueberlieferung abweicht [2])." „Nun muß man aber auch das wissen, fährt er fort, daß die Apostel zwar alles das, was sie für nothwendig zu wissen erachteten (was zum Glauben gehört), allen auf's deutlichste mitgetheilt, über das Wie und Woher aber sich nicht ausgesprochen, sondern die Erforschung des Grundes der Wahrheit den Freunden der Weisheit überlassen haben [3])." Den Freunden der Weisheit genügt aber die Erforschung der Wahrheit im Einzelnen nicht; sie wollen dieselbe im Ganzen, im Zusammenhang ihrer einzelnen Lehren erkennen. Das Funda-

---

1) Eusebius (h. e. VI, 25) hat uns eine Stelle aus dem ersten Tom der Commentarii des Origenes zum Matthäus aufbewahrt, worin er den Evangeliencanon auf die Tradition begründet: sicut ex traditione accepi de quatuor evangeliis, quae sola in universa dei ecclesia, quae sub coelo est, citra controversiam admittuntur.

2) Cum multi sint, qui se putant sentire quae Christi sunt, et nonnulli eorum diversa a prioribus sentiant, servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens: *illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione.*

3) L. c. n. 3: Illud autem scire oportet, quoniam sancti apostoli fidem Christi praedicantes de quibusdam quidem quaecunque necessaria crediderunt, omnibus etiam his qui pigriores erga inquisitionem divinae scientiae videbantur, manifestissime tradiderunt, rationem scilicet assertionis eorum relinquentes ab his inquirendam, qui Spiritus dona excellentia mererentur, et praecipue sermonis, sapientiae et scientiae gratiam per ipsum Spiritum s. percepissent; de aliis vero dixerunt quidem, quia sunt, quomodo autem, aut unde sint siluerunt, profecto ut studiosiores quique ex posteris suis, qui amatores essent sapientiae, exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent, hi videlicet qui dignos se et capaces ad recipiendam sapientiam praepararent.

ment und die Bausteine dazu sind in dem Glauben und den Lehrsätzen der Kirche gegeben, von denen man ausgehen und an die man sich halten muß; die Schriftforschung, die Logik und der natürliche Wahrheitssinn, der uns in der Vernunft gegeben ist, leisten das übrige [1]). Origenes scheint also darin wesentlich von seinem Lehrer Clemens abzuweichen, daß er die Erkenntniß und Wissenschaft der Wahrheit in keiner Weise von den Aposteln herleitet und von einer gnostischen Ueberlieferung absieht, indem er die Lehre der Apostel auf die Wahrheiten des Glaubens, und die kirchliche Ueberlieferung auf die Lehre der Apostel beschränkt. Wenn wir indessen bedenken, daß auch bei dieser Auffassung, welche die gemein übliche ist, davon ausgegangen wird, daß die Kirche durch die Organe ihres Lehramtes nicht etwa nur eine todte Lehrsumme, sondern zugleich den Geist der Lehre und das Verständniß der Schrift überliefert, daß mit einem Worte ihre Lehrüberlieferung eine lebendige ist, so schrumpft jener scheinbare Gegensatz zu einer bloßen Differenz der Vorstellungsweise zusammen.

Ungeachtet aber Origenes in so bestimmter und unzweideutiger Weise die apostolische und kirchliche Tradition für die Norm und Regel des Glaubens und die kirchliche Predigt für das objective Princip der Erkenntniß der Wahrheit in Uebereinstimmung mit seinen Vorgängern und Zeit-

1) L. c. n. 10: Oportet igitur velut elementis ac fundamentis hujusmodi uti omnem, qui cupit seriem quandam et corpus ex horum omnium (den kirchlichen Lehren) ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in vero rimetur, et unum (ut diximus) corpus efficiat exemplis et affirmationibus vel his, quas in sanctis scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore repererit.

genossen erklärt; so hat man es doch versucht, gerade ihn zum Vertheidiger des entgegengesetzten Principes, des sog. Schriftprincipes zu stempeln. Die hohe Verehrung, mit der er von den hl. Schriften spricht, wenn er z. B. sagt: „die hl. Bücher athmen die Fülle des göttlichen Geistes, und es ist nichts weder in den Propheten und dem Gesetz, noch in den Evangelien und den apostolischen Briefen, was nicht aus der Fülle der göttlichen Majestät hervorgegangen wäre [1])“; oder: „wir können von den Schriften des hl. Geistes nicht sagen, daß in ihnen etwas unnöthiges oder überflüssiges sei, wenn sie auch einigen dunkel vorkommen; vielmehr müssen wir (bei Lesung der Schrift) die Augen unsres Geistes zu dem wenden, welcher dieses zu schreiben befohlen und von ihm das Verständniß erflehen [2])“ — diese Verehrung für die hl. Schriften kann nicht als eine Behauptung des Schriftprincips gelten. Denn nicht allein, daß Origenes das Verständniß derselben in dem Geiste, von dem sie eingegeben sind, fordert — ein Verständniß das er dem natürlichen Menschen abspricht und nur dem in der Kirche lebendigen Geiste, nicht einer Privaterleuchtung vindicirt —; so tritt auch überhaupt keine noch so hoch gesteigerte Auffassung der göttlichen Eingebung der hl. Schriften und darauf begründete Verehrung für sie dem Traditionsprincip auch nur entfernt entgegen. Die

1) In Jerem. hom. XXI. n. 2 (Opp. Tom. III. p. 282. b). Origenes fügt auch unmittelbar bei: Sie athmen aber die Fülle des göttlichen Geistes für die, welche Augen haben, das Himmlische zu sehen, und Ohren, das Göttliche zu hören, und den Sinn, um ihre Fülle zu empfinden.

2) In Numer. hom. XXVII. n. 1. (Opp. Tom. II. p. 375.) Vgl. Lücke, Sendschreiben S. 126.

alttestamentliche Offenbarungswahrheit, das ist auch von diesem Princip aus zugestanden, ist in den alttestamentlichen Schriften niedergelegt; aber die neutestamentliche Lehre, die Lehre Christi und seiner Apostel gilt als der einzig wahre und zuverlässige Schlüssel zu ihrem Verständnisse. Was aber diese Lehre betrifft, so ist Origenes weit entfernt, sie aus den evangelischen und apostolischen Schriften allein abzuleiten und auf die private Auslegung derselben zu begründen; vielmehr erklärt er mit allem Nachdruck, daß wir, um zu erkennen, was Christus gelehrt und seine Apostel gepredigt haben, uns an die kirchliche Verkündigung zu halten haben, die in ununterbrochener Folge von den Aposteln her überliefert und bis auf den heutigen Tag in den Kirchen bewahrt ist; daß nur (aber auch alles) das als christliche Wahrheit gläubig anzunehmen sei, was in keinem Stücke von der kirchlichen und apostolischen Ueberlieferung abweicht (ob.). Diese Erklärung schickt er seiner Schrift περὶ ἀρχῶν voraus, in welcher er den Versuch macht, den christlichen Glauben im Zusammenhange darzustellen, und dieselbe ist darum um so formeller und entscheidender. In seiner Schrift gegen den Celsus, welche keine Dogmatik, sondern eine Apologie des Christenthums gegen die Einwürfe des Celsus enthält, der in erster Linie die Autorität der Kirche und die unmittelbare Gültigkeit der Kirchenlehre bestreitet, sah er sich natürlich darauf angewiesen, diese Lehre als die wahre zu vertheidigen, was diesem Gegner gegenüber nur durch Nachweisung ihrer Uebereinstimmung mit der Schrift möglich war, und somit die christliche Lehre aus der Schrift (nicht zu schöpfen, sondern) zu beweisen, ein Verfahren, durch das er mit seinen Grundsätzen über die Quellen und das Erkenntniß-

princip der christlichen Wahrheit nicht in Widerspruch kam, da ja auch vom Traditionsstandpunkte aus die hl. Schriften als Quelle der Wahrheit, wiewohl nicht als die einzige und höchste Quelle derselben, gelten. Es ist daher um so weniger zu verwundern, wenn wir sehen, daß Origenes in dieser Schrift „so eifrig auf die Schrift ist" (Lücke, S. 130), da Celsus selbst aus ihnen einen Theil seiner Einwürfe gegen das Christenthum zu begründen sucht, andrerseits aber sie nicht als göttlich eingegebene Schriften gelten läßt, und den Apologeten des Christenthums somit auch von dieser Seite nöthigt, recht eifrig auf die Schrift zu sein. In keinem Falle aber kann daraus etwas gegen das von Origenes in seiner Schrift περὶ ἀρχῶν aufgestellte Traditionsprincip gefolgert werden. Lücke, der eifrige Vertheidiger des Schriftprincips, muß sich selbst gestehen, daß Origenes, dem scharfsinnigen Apologeten, nicht von weitem einfallen konnte, die angegeriffenen Lehren des (kirchlichen) Christenthums ohne weitere Rechtfertigung bloß durch ihre Geltung in der Kirche geltend zu machen, da die Kirche und deren Geltung eben das Streitige war. Aber er ist viel zu befangen, um sich zu der Einsicht zu erheben, daß ein solcher Schriftgebrauch unbeschadet des Traditionsprincips zulässig und eine Anerkennung des Schriftprincips entfernt nicht in sich schließt, d. h. auf der Voraussetzung beruht, daß die Schrift die einzige und höchste Quelle der christlichen Wahrheit und des Glaubens sei. Selbst auf dem rein dogmatischen und thetischen Lehrstandpunct kann und muß man „eifrig auf die Schrift sein", nämlich zu dem Zwecke, die Wahrheit der kirchlichen Dogmen, welche die Glieder der Kirche auf die Auctorität der Kirche, des durch sie als Organ wirkenden magisterium Spiritus s.

unbedingt und zweifellos glauben, sofort auch wissenschaftlich zu erkennen. Denn diese Erkenntniß wird eben dadurch gewonnen, daß wir die Kirchenlehre mit den Aussprüchen der hl. Schrift vergleichen, und kann zunächst nur so, d. h. durch den Schriftbeweis gewonnen werden. Derogirt dieß Verfahren (welches die katholische Dogmatik von Anfang an eingeschlagen hat und stets einschlagen muß, ja dessen sich selbst der Katechismus und das Religionshandbuch nicht entschlagen kann) vielleicht dem Traditionsprincip? Niemand wird dieß behaupten, der nur einen ganz oberflächlichen Begriff von seiner Bedeutung und dem Verhältniß desselben zur Schrift gewonnen hat (vgl. Erst. Art. S. 30 Anm.), und zu unterscheiden weiß zwischen Quelle des Glaubens und Beweis des Glaubens, zwischen dem unmittelbaren Fürwahrhalten dessen, was die Kirche als Lehre Christi und der Apostel verkündigt, kraft dessen wir Gläubige und Glieder der Kirche sind, und der wissenschaftlichen Ueberzeugung von der Wahrheit der Kirchenlehre (so wie weiter von der innern Wahrheit des Glaubens), kraft deren wir Wissende (Gnostiker) sind. Dieser Beweis der Wahrheit der kirchlichen Dogmen aus der Schrift, der den Glauben voraussetzt, (credo ut intelligam, fides quaerens intellectum), hat entfernt nicht die Bedeutung des unmittelbaren Schöpfens der Wahrheit aus der Schrift mit Uebergehung der kirchlichen Lehrautorität und Verwerfung der Tradition, nicht die Bedeutung und Tragweite der rein wissenschaftlichen (subjectiven) Erkenntniß derselben auf dem Wege der Bibelauslegung; denn er geht nicht von der Voraussetzung aus, daß die Bibel die einzige und höchste Quelle der Wahrheit, daß sie die einzige Regel und Norm des Glaubens sei. Er hat sie auch bei Origenes

nicht, der ja im Gegentheil erklärt, daß die apostolische und kirchliche Tradition (mit Einschluß der Schrift) die Regel und Norm des Glaubens, daß die kirchliche Predigt die unmittelbare Quelle der Wahrheit sei. In der Einleitung zu seiner Schrift περὶ ἀρχῶν, d. h. seiner Dogmatik, ist nicht das der Kern, daß er unterscheidet zwischen dem Gebiete des Glaubens und dem der Wissenschaft, zwischen dem, was die Kirche einstimmig lehrt und alle Glieder der Kirche als ausgemachte (definirte) Glaubenswahrheit anerkennen, und dem, was sie nicht ausdrücklich lehrt und für die wissenschaftliche Forschung, für die Erkenntniß aus Schrift und Vernunft übrig und offen gelassen hat, sondern dieß, daß er das kirchliche Dogma als das Maaßgebende für die letztere erklärt. Eben deßhalb kann man vom Standpunkt des Schriftprincips aus, den Lücke einnimmt, nicht sagen wie er es sagt (S. 131), es sei unläugbar und ganz in der Ordnung, daß Origenes die Norm für die weitere Entwicklung und Näherbestimmung des Unbestimmten in der Analogie und Uebereinstimmung mit den ausgemachten Satzungen der Glaubensregel (Kirchenlehre) findet. Denn dieß derogirt dem Schriftprincip und stößt es um, und es ist damit ein ganz anderes Princip, das der kirchlichen Tradition ausgesprochen: daß nur dasjenige als christliche Wahrheit festzuhalten (zu glauben) sei, was in keinem Stücke von der kirchlichen und apostolischen Ueberlieferung abweicht. Das Schriftprincip aber lautet, daß nur dasjenige als christliche Wahrheit anzunehmen sei, was aus der Schrift bewiesen werden kann. Es sind daher die zahlreichen, aus Origenes und andern Lehrern und Vätern der Kirche von den Vertheidigern des Schriftprincips zusammengelesenen Stellen, worin sich diese

auf die hl. Schriften berufen, die Lehren des Glaubens aus ihr beweisen, insgesammt für sie nichts beweisend.

Origenes nennt die christliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches in seiner Schrift gegen den Celsus (V. 19. 22), der dieselbe verhöhnt hatte, einmal ausdrücklich ein Schriftdogma (τὸ περὶ ἀναστάσεως κατὰ τὰς γραφὰς δόγμα) und diese Stelle wird von den Vertheidigern des Schriftprincips für bedeutend und für dieses beweisend gehalten (Lücke, S. 130). Als ob die Dogmen der Schrift fremd sein müßten, wenn das Traditionsprincip wahr sein soll! Aber davon auch abgesehen, ist es ja deutlich, warum Origenes diese besonders in den Schriften des Apostels Paulus mit so großem Nachdruck und so oft ausgesprochene Lehre in jener Weise bezeichnet; und da er dieß sonst bei keiner Lehre des Christenthums thut, so beweist die Stelle vielmehr das Gegentheil von dem, wofür sie angerufen wird. Ganz ebenso verhält es sich mit einer andern Stelle. „Da wir im Vorhergehenden erinnert worden sind an das zukünftige Gericht, Vergeltung und Bestrafung, nach dem was die hl. Schriften darüber drohen und die kirchliche Lehre enthält, so wollen wir sehen, was davon zu halten sei [1]". Was kann die verzweifelte Lage der Vertheidigung des Schriftprincips besser beweisen, als die Anrufung solcher Stellen?

Man findet es auffallend — und beachtenswerth ist es allerdings —, daß Origenes zur unabänderlichen Glaubensregel vieles rechnet, was in andern Darstellungen derselben Glaubensregel aus jener Zeit nicht ausdrücklich enthalten ist, und glaubt sich dieß nur daraus erklären zu

1) De princip. II, 10. Lücke, S. 133.

können, daß Origenes sich unter der Glaubensregel nicht einen den Aposteln von Christus unmittelbar anvertrauten, bestimmt geformten Inbegriff der unabänderlichen Grundlehren gedacht habe, sondern nur den Inbegriff und Ausdruck des bis dahin in der Kirche aus dem Worte Gottes (in der Schrift) genommenen, allgemein anerkannten und einstimmig angenommenen Lehrschatzes, — der, wie sich von selbst ergebe, bei fortschreitender Lehrentwicklung in der Kirche mit neuen und genauern Lehrbestimmungen bereichert werden konnte und mußte, je nachdem das jedesmalige Bedürfniß der Kirche es forderte [1]).

In dieser Erklärung sehen wir Wahres und Falsches in einander gemischt. Unwahr ist die Vorstellung, als ob der kirchliche Glaube, die Entwicklung und Darstellung desselben nach dem veränderlichen Bedürfniß der Kirche, unmittelbar aus der Schrift genommen sei; unwahr ist ferner die Vorstellung, als ob die Kirchenlehre im Fortgang der Zeit neue Lehrbestimmungen in sich aufgenommen habe, wenn darunter solche verstanden werden, die eine materielle Erweiterung oder gar eine Reinigung und Läuterung des von Anfang an überlieferten Glaubens darstellen. Wahr aber ist, daß der christliche Glaube, wie er in den Glaubensregeln (in dem apostolischen Symbolum) seinem wesentlichen Inhalte nach kurz zusammengefaßt erscheint, nicht als dieses feste und in sich abgeschlossene Lehrformular oder Bekenntniß von Christus den Aposteln, von diesen der Kirche überliefert und als unabänderliche Glaubens- und Lehrnorm übergeben worden ist. Nicht erst bei Origenes indessen findet sich der lebendigere und geistigere

1) Lücke a. a. O. S. 131 f.

Begriff von der kirchlichen Ueberlieferung und Glaubensregel, wiewohl derselbe uns aus seiner Darstellung zuerst mit größerer Deutlichkeit und in bestimmterer Gestalt entgegentritt. Er gibt uns nämlich zu erkennen, daß selbst in der umfassendern Formulirung der christlichen Wahrheit, in der reichhaltigern Reihe von Sätzen, in denen die Kirchenlehre sie bis dahin auseinander gesetzt hat, noch gar manches unbestimmt gelassen ist und gleichsam Lücken vorhanden sind, welche auszufüllen zunächst die Aufgabe der auf Schrift und Vernunft sich stützenden Wissenschaft ist, bei eintretendem Bedürfnisse aber von dem kirchlichen Lehramte selbst ausgefüllt werden. Dadurch entsteht eine Erweiterung nicht der Wahrheit, sondern ihres Ausdrucks, und eine genauere begriffliche Fixirung derselben. In solchem Verhältnisse steht die Kirchenlehre des Origenes zu dem Symbolum apostolicum oder zu dem Inhalt, welchen Irenäus und Tertullian als Glaubensregel bezeichnen; in demselben Verhältnisse stehen alle weitern Entwicklungen des Glaubens durch das kirchliche Lehramt. Unantastbare Glaubensnorm und Regel ist ihm, ist uns die Kirchenlehre, die apostolische und kirchliche Ueberlieferung, wie sie im Lauf der Zeit ihren immer vollständigern Ausdruck durch die Kirche findet. Keine Glaubensformel als solche ist unveränderlich, für alle Zeiten gültig und genügend; das ist nun der Glaube selber, die Glaubenswahrheit. Erst die schismatischen Griechen waren es, welche sich für einen solchen Buchstabendienst aussprachen und von solchem Standpunkte aus sich gegen die Aufnahme des filioque in das Symbolum auch dann noch erklärten, als sie anzuerkennen bereit waren, daß diese Bestimmung ihre dogmatische Rich-

tigkeit habe [1]). Der Schatz aber, aus welchem die lehrende Kirche gleich dem Hausvater altes und neues hervorbringt (Matth. 13, 52), ist nach Origenes und allen ersteren Lehrern nicht die Schrift, sondern die continuirliche apostolische Ueberlieferung, das lebendige christliche Bewußtsein, das ihr allezeit beiwohnt (Joh. 14, 16. 26).

Die Behauptung, daß die christliche Lehrentwicklung keinen andern Quellpunkt, Glaubensgrund und Kanon gehabt habe als die hl. Schrift [2]), ist schon formell nichts anderes als eine Erschleichung des Beweises. Denn es wird dabei gar nicht darnach gefragt, auf welcher Grundlage die Schrift**auslegung** sich bewege, und ohne weiteres angenommen, daß die rein sprachwissenschaftliche Schriftauslegung jener Quellpunct, Glaubensgrund und Kanon der Lehrentwicklung gewesen sei; es wird übersehen, daß die Kirche sich die authentische Schriftauslegung auf Grund der Tradition und ihres christlichen Bewußtseins vindicirt, und die Lehrer und Väter, die sich an der Entwicklung betheiligten und sich dabei der Schriftaussprüche bedienten, die kirchliche Schriftauslegung und nicht ihre eigene zu Grund legten; es wird das gerade Gegentheil ohne allen Beweis vorausgesetzt, daß die Schriftauslegung derselben lediglich die eigene gewesen sei ohne ein anderes Richtmaß, als welches ihnen die Sprachkenntniß und das eigene vernünftige Urtheil darbot. Weil aber doch die geschichtlichen Zeugnisse allzu laut für die Glaubensregel und das christliche Bewußtsein der Kirche (φρόνημα ἐκκλησιαστικόν, ecclesiasticus sensus, ecclesiastica intelligentia) als

1) Vgl. unsre Dogmatik, 2. Bd. S. 487 f.

2) Lücke a. a. O. S. 138.

Grundlage der Schriftauslegung sprechen, als daß sie gänzlich überhört und diese Grundlage als ein Factor der Lehrentwicklung außer Rechnung gelassen werden könnte: so bemüht man sich die Bedeutung desselben abzuschwächen und seinen Werth als einen bloß negativen erscheinen zu lassen. Die kirchliche Theologie, so wird behauptet, sei im Kampfe mit den häretischen Richtungen nur insofern auf die Glaubensregel zurückgegangen, als sie z. B. in der Theologie und Christologie keine Vorstellung vom Sohne Gottes und dem Logos in Christo gelten ließ, in der die in (dem 1. Artikel) der Glaubensregel ausgesprochene göttliche Monarchie verletzt schien, und nur diejenige für orthodox erklärte, in der beide Elemente des christlichen Glaubens (Gottheit Christi und Einheit Gottes) vereinigt waren. Durch letztere Bestimmung ist man übrigens schon über die Gränze des beabsichtigten Zugeständnisses unwillkührlich hinausgeführt; es ist damit eingeräumt, daß der Kern der Wahrheit in der Glaubensregel gefunden und diese als das Richtmaß im Kampf mit der Häresie und als das Princip der Schriftauslegung anerkannt wurde. Dafür sprechen denn auch alle Zeugnisse, die wir über Princip und Gang der kirchlichen Lehrentwicklung besitzen, wie kaum bemerkt, laut und deutlich genug. Daß die kirchlichen Lehrer und Väter und die Kirche selbst diejenigen, die von der kirchlichen Glaubensregel, von der überlieferten Lehre und dem kirchlichen Sinn derselben abgefallen waren und ihre abweichenden Meinungen hauptsächlich aus der Schrift zu rechtfertigen suchten, nun auch durch die Schrift und hauptsächlich durch sie widerlegten, das war um so natürlicher, als ja nicht erst die Häretiker und nicht sie allein die Schrift anerkannten, sondern die Kirche selbst

und sie vor allen die hl. Schrift hochachtete und als Quelle der Wahrheit gebrauchte, unbeschadet ihres Traditionsprincips als der Quelle des Glaubens (Vgl. Erst. Art. S. 27). Aber nicht bloß im Streitfall, sondern auf dem Gebiet der Erkenntniß überhaupt, ist der Beweis der Wahrheit zunächst aus der hl. Schrift zu führen (ob S. 406 f.). Wenn also gesagt wird, die Kirche habe, ungeachtet sie allerdings auf die Glaubensregel stets zurückging, bei der Entwicklung der orthodoxen Lehre dennoch ihre Hauptbeweise aus der Schrift genommen; so sind wir nicht gesonnen, dagegen Widerspruch zu erheben. Aber wir müssen wiederholt darauf hinweisen, daß ein solches Verfahren mit dem Traditionsprincip nicht im Widerspruch steht, vielmehr aus demselben unmittelbar resultirt und ihm ganz gemäß ist.

Etwas anderes ist es, wenn behauptet wird [1]), die Kirche habe ihre Beweise nur aus der Schrift genommen und in der Glaubensregel nichts anderes gefunden, als die bereits anerkannte kirchliche Form des Schriftglaubens. Will mit dem letztern Satze, wie es allerdings der Fall ist, da er zur Vertheidigung des Schriftprincips aufgestellt wird, dieß gesagt werden, daß die Glaubensregel unmittelbar aus der Schrift geflossen oder gezogen sei — so daß Christus nur der Exeget des alttestamentlichen Buchstabens (vgl. ob. S. 189 f.) und die Kirche nur der Exeget des neutestamentlichen, die mündliche Lehrüberlieferung der Apostel aber nur als nebenhergehendes, zufälliges und (aus dem Gesichtspunct der Zukunft der Kirche) im Vergleich mit der Hinterlegung der Glaubenslehre in ihren Schriften verschwindendes Moment zu betrachten wäre —: so widerspricht

1) Lücke a. a. O. S. 140.

einer solchen Annahme das ganze christliche Alterthum. Nach Irenäus, Tertullian, Clemens Alexandrinus, Origenes u. s. w. ist die Glaubensregel der summarische Inhalt der mündlichen Verkündigung der Apostel, aus ihr unmittelbar geflossen, nur durch sie in der Kirche vorhanden. Spätere, wie Rufin, lassen das Symbolum von den Aposteln persönlich — unmittelbar vor ihrer Trennung und ihrem Ausgang in die Welt zur Verkündigung des Evangeliums — abgefaßt sein, eine Vorstellung, die keine buchstäbliche Wahrheit hat, die aber die geschichtliche Wahrheit, welche uns die ältesten Väter verbürgen: daß die Glaubensregel oder das Symbolum die Quintessenz der Predigt sämmtlicher Apostel und somit den Kern der christlichen Wahrheit enthalte, trefflich ausdrückt (vgl. Erst. Art. S. 10. Anm.). In die gleiche Kategorie concret sinnlicher Darstellung gehört die Vorstellung, die Glaubensregel sei ein Auszug aus der Schrift, eine Zusammenstellung der in ihr zerstreut vorkommenden Lehren [1]), und zwar von den Aposteln gemacht [2]). Daß solche Vorstellungen von dem Verhältniß des Symbolums zu den

---

1) *Augustin.* de symbol. sermo ad Catechum. c. 1: Accipite filii regulam fidei, quod symbolum dicitur .. ista *verba*, quae audistis, per divinas scripturas sparsa sunt, sed inde collecta et ad unum redacta, ne tardorum hominum memoria laboraret, ut omnis homo possit dicere, possit tenere quod credit. Wenn Augustin das Symbolum einen wörtlichen Auszug aus der Schrift nennt, so hat er dieß sicher nicht buchstäblich gemeint, indem er wohl wußte, daß z. B. der Ausdruck: unam sanctam ecclesiam in ihr gar nicht vorkommt. Es war ihm eben darum zu thun, die vollkommene Schriftmäßigkeit des Inhalts der Glaubensregel concret auszudrücken.

2) *Faust. Reiensis* de Spiritu s. praef. *Cassian.* de incarnat. VI, 3. *Isidor.* de off. II, 22 alii.

hl. Schriften dem kirchlichen Traditionsprincip nicht entgegentreten und keinerlei Anhaltspuncte für das Schriftprincip darbieten, sieht man auf den ersten Blick. Nimmt man nun noch hinzu, daß das Symbolum Ausgangspunct und Grundlage der Lehrentwicklung nicht als todter Buchstabe und Formel, sondern nur als Ausdruck des in der Kirche lebendigen Glaubensbewußtseins sein konnte[1]), daß es nicht das auszulegende, sondern das ausgelegte Symbolum war, mit welchem die Kirche den Häresien entgegentrat und ihre Glaubensentscheidungen gab, wie es auch nicht die auszulegende, sondern die ausgelegte Schrift war, durch die sie die Häretiker widerlegte, und daß sie nur ihre eigene, auf die apostolische Ueberlieferung und ihren göttlichen Lehrberuf gestützte Auslegung zunächst des Symbolums und sofort auch der hl. Schrift, nicht aber die private und bloß wissenschaftliche Auslegung beider als entscheidend in Sachen des Glaubens gelten ließ: so verschwindet vollends jede Aussicht, aus jenen Aeußerungen etwas für das Schriftprincip heraus zu lesen. Cyrill von Jerusalem, auf den man sich nächst Augustin namentlich beruft[2]), sagt zunächst nur, der Glaube, den die Kirche im Symbolum überliefert, finde in der ganzen hl. Schrift seine Begründung, und enthalte in wenigen Versikeln das gesammte Dogma des Glaubens. Er begründet die Nothwen-

1) Daher auch das Verlangen: quod (symbolum) quidem ipsis verbis meminisse vos volo et apud vos ipsos cum omni studio recitare; *non chartis mandantes*, sed in corde insculpentes memoriae (*Cyrill. Hieros.* catech. VI. n. 12). Vgl. *Rufin.* expos. symb. ap. im Eingang. *Hieronym.* ep. 38 (ed. Maur.). *Augustin.* l. c. und die Anmerkung der Mauriner zu der eben angeführten Stelle des Cyrill (opp. p. 78), die wir in der lateinischen Uebersetzung gegeben haben.

2) Lücke a. a. O. S. 123.

digkeit einer solchen Zusammenstellung der Glaubenswahrheiten durch den Umstand, daß einige die hl. Schriften (die er somit als inhaltlich sufficient, als einen vollständigen Inbegriff der göttlichen Wahrheiten betrachtet), aus Unkunde der Sprache gar nicht zu lesen vermöchten, andere aber nicht Muße genug dazu hätten; wodurch er allerdings dem Gedanken Eingang verstattet, daß unter anderen als diesen in Wirklichkeit obwaltenden Umständen die Wahrheit aus ihr gewonnen werden könnte. Allein er fügt auch sogleich bei, daß die Glaubenslehren, wie sie im Symbolum niedergelegt sind, nicht nach menschlichem Gutdünken zusammengesetzt seien, sondern daß sie ein Ganzes der in der Schrift enthaltenen Kernwahrheiten darstellen, d. h. eine über menschlichen Irrthum erhabene Zusammenfassung der göttlichen Wahrheit, eine objective Regel und Norm des Glaubens. Anstatt der „subjectiven Reproduction" des Symbols durch Lesung und Forschung in der Schrift und der Aufnahme seines Inhaltes auf diesem Grund in die eigene Ueberzeugung, wie eine solche das Schriftprincip oder die Annahme, daß das Symbolum keine Glaubensnorm, sondern nur ein Glaubenszeugniß sei, in sich schließt, und von den Vertheidigern desselben auch ausdrücklich zur Bedingung seiner Annahme gemacht wird, anstatt dessen fordert Cyrill die unmittelbare gläubige Festhaltung der von der Kirche im Symbolum überlieferten Lehren und hierauf erst „zu gelegener Zeit" die Erkenntniß der Wahrheit oder ihren Beweis aus der hl. Schrift, um sich und Andern Rechenschaft vom Glauben zu geben nach dem Princip der fides quaerens intellectum (ob. S. 407). Somit bezeugt auch Cyrill, wenn er das Symbolum als ein Compendium scripturae bezeichnet, weiter nichts als

die durchgängige Schriftmäßigkeit desselben; es ist ihm der einfache Schriftinhalt, und der kirchliche Glaube insofern einfacher Schriftglaube. Diesen kirchlichen Glauben, das Symbolum der Kirche empfiehlt er dem Christen als Vademecum, nicht die Bibel; diese empfiehlt er ihm erst in zweiter Linie, um in den Glauben tiefer einzudringen und den Beweis des Glaubens daraus zu schöpfen. Folglich anerkennt er kein anderes Princip des christlichen Glaubens als die kirchliche Lehrüberlieferung [1]).

Was aber die Behauptung betrifft, daß die Kirche

---

1) Die Wichtigkeit der Sache erfordert die Mittheilung der ganzen Stelle in ihrem Zusammenhang. Sie lautet in der lateinischen Uebersetzung: Fidem vero in addiscendo atque profitendo *illam solam* amplectere et serva, *quae nunc tibi ab ecclesia traditur*, ex omnibus scripturis *vallata*. Cum enim non omnes possint scripturas legere, sed alios quidem imperitia, alios vero occupatio quaedam a cognitione impediat; ne anima per ignorantiam intereat, *paucis versiculis universum fidei dogma comprehendimus*. Quod quidem ipsis verbis meminisse vos volo et apud vos ipsos cum omni studio recitare, non chartis mandantes, sed in corde insculpentes memoriae. Dum vero meditando revolvitis, cavete necubi catechumenorum quisquam quae vobis tradita sunt exaudiat. *Hanc vero Fidem tanquam viaticum* omni tempore vitae habere jubeo et praeter eam nullam aliam suscipere: neque etiam si nos ipsi mutati his quae nunc docemus contraria loqueremur, neque etiam si angelus contrarius in lucis angelum transfiguratus in errorem te vellet abducere (Gal. 1, 8. 9). Et modo quidem nudis verbis tenus audiens, Fidem memoria retine. Singulorum vero capitum excipe opportuno tempore *ex scripturis adsertionem. Non enim ut hominibus libuit, Fidei summa composita est,* sed selecta ex omnibus scripturis commendatoria capita unam Fidei doctrinam perficiunt et complent. Et quemadmodum sinapis semen in modico grano plures ramos circumplectitur, ita et Fides haec paucis in verbis omnem tam veteri quam novo in testamento contentam pietatis cognitionem in sinu velut involvit. Videte itaque, fratres, et tenete traditiones, quas nunc accipitis, et inscribite eas in latitudine cordis vestri.

bei der Entwicklung ihrer Lehre (Behauptung und Feststellung derselben gegen die Häresie) ihre Hauptbeweise von Anfang an nur aus der Schrift genommen, so beweisen die dafür angerufenen Zeugen gerade das Gegentheil, nämlich Hippolyt (im kleinen Labyrinth und in seiner Schrift gegen den Noetus) und Novatian.

In dem „kleinen Labyrinth", wovon Eusebius (dem der Verfasser unbekannt war, der aber nach Döllingers Untersuchungen kein anderer ist als der berühmte Hippolyt) uns ein Bruchstück in seiner Kirchengeschichte (V. 28) aufbewahrt hat, bekämpft dieser die Lehre der Artemoniten, daß Christus von Haus aus und seiner Natur nach ein bloßer Mensch gewesen sei [1]). Die Artemoniten behaupteten, ihre Lehre von der Person Christi sei die apostolische und von Anfang an bis auf Papst Victor (incl.) in der Kirche herrschend gewesen [2]). Das sei nicht wahr, entgegnet Hippolyt; denn für's erste widersprächen dieser Behauptung die hl. Schriften selbst; sodann widersprächen ihr die Schriften der frühern Lehrer vor Victors Zeit, worin sie die christliche Wahrheit gegen die Heiden und die Häretiker ihrer Zeit vertheidigt hätten, er meine die Werke eines Justin, Miltiades, Tatian, Clemens und viele andere, in denen ohne Ausnahme die Gottheit Christi gelehrt sei. Die Schriften des Irenäus, Melito und der übrigen lehrten ebenso. Ferner verherrlichten längst auf Christus verfaßte Psalmen und Hymnen ihn als Gott Logos. „Da also, schließt Hippolyt, dieser kirchliche Glaube

---

1) Vgl. unsre Dogmatik, 2. Bd. (Trinitätslehre) S. 118.

2) Φασὶ γάρ, τοὺς μὲν προτέρους ἅπαντας καὶ αὐτοὺς τοὺς ἀποστόλους παρειληφέναι τε καὶ δεδιδαχέναι ταῦτα, ἃ νῦν οὗτοι λέγουσι, καὶ τετηρῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν Βίκτορος χρόνων κ.

(φρόνημα ἐκκλεσιαστικόν) an die Gottheit Christi schon so viele Jahre her verkündigt worden, wie kann man behaupten, daß bis auf Victor die Lehre jener allgemein (die kirchliche) gewesen sei? Und wie konnten sie so schamlos sein, dieß namentlich auch von Victor zu behaupten, da dieser doch, wie sie wohl wußten, Theodot den Gerber, den Urheber ihrer Christi Gottheit läugnenden Häresie von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen hat?" Beweist nun dieses Zeugniß des Hippolyt, daß die Kirche ihre Beweise nur aus der hl. Schrift genommen? Nicht einmal die Artemoniten thaten dieß, wie die angeführte Stelle beweist. Daß sich Hippolyt zuerst auf die hl. Schrift beruft und dann erst auf die Zeugen des kirchlichen Glaubens, beweist so wenig, daß ihm die Schrift den Hauptbeweis liefern soll, als das in den angeführten Stellen der Artemoniten beobachtete entgegengesetzte Verfahren beweist, daß diesen das kirchliche Zeugniß als Hauptbeweis galt. Am allerwenigsten aber beweist eine solche Berufung auf die Schrift das (die Tradition ausschließende) Schriftprincip, sonst müßte auch die katholische Dogmatik, die die kirchlichen Glaubenslehren aus der Schrift und Tradition beweist, für dieses Princip einstehen oder ihr Traditionsprincip nicht consequent festhalten, was ihr freilich schon nachgesagt wurde, jedoch allerdings nur von solchen, die in das Sachverhältniß keine Einsicht haben. (Erst. Art. S. 30. Anm.) Wenn die Artemoniten behaupteten, die Apostel selbst hätten in Bezug auf die Person Christi das nicht gelehrt, was der kirchliche Glaube zur Zeit des Papstes Zephyrin und Calistus (der Nachfolger Victors) als ihre Lehre verkündigte: befand sich der Vertheidiger des Kirchenglaubens ihnen

gegenüber nicht in der gleichen Lage, wie Origenes dem Celsus gegenüber? Konnte es ihm nur von weitem beifallen, die „angegriffene Lehre ohne weitere Rechtfertigung bloß durch ihre Geltung in der Kirche geltend zu machen, da die Kirche und ihre Geltung eben das Streitige war?" Er mußte jene Behauptung aus den Schriften der Apostel widerlegen. Und wenn dieselben Artemoniten weiter behaupteten, in der Kirchenlehre sei unter den Nachfolgern Victors eine wesentliche Aenderung vor sich gegangen, so mußte er den Traditionsbeweis führen, was auch Hippolyt thut. Hippolyt wirft den Artemoniten vor, sie hätten ohne Scheu die hl. Schriften verfälscht, die Regel des alten Glaubens verworfen, oder wie er später kurzweg sagt, den einfachen Schriftglauben (τὴν ἁπλῆν τῶν θείων γραφῶν πίστιν) verfälscht: sollte das vom Standpunkt des Schriftprincips ausgesagt sein, auch nur gesagt sein können? Die Regel des alten Glaubens ist dem Hippolyt, was sie Irenäus, Tertullian und allen orthodoxen Lehrern ist: die mit den hl. Schriften übereinstimmende mündlich überlieferte Lehre der Apostel, die in dem kirchlichen Symbolum ihren kurzen Ausdruck gefunden, und in dem christlichen Bewußtsein der Kirche ihr allzeit lebendiges Verständniß (φρόνημα ἐκκλ.) findet. Vgl. S. 418.

In seiner Schrift gegen den Noetus sagt Hippolyt (c. 9): „Es ist ein Gott, den wir nicht anders woher als aus der hl. Schrift kennen." Er parallelisirt nämlich hier die hl. Schrift als Quelle der göttlichen Wahrheit mit den Dogmen der Philosophen, den Quellen der weltlichen Weisheit; denn er fährt so fort: „Gleichwie nämlich Derjenige, der die Weltweisheit betreiben wollte, dieß nicht anders zu bewerkstelligen vermöchte, als dadurch,

daß er sich auf die Dogmen der Philosophen einließe; ebenso können wir, wenn wir uns in den Lehren der Gottseligkeit üben (*θεοσέβειαν ἀσκεῖν*) wollen, uns darüber nicht anders woher unterrichten, als aus den göttlichen Reden." Aus dieser einfachen Vergleichung der Quellen göttlicher Wahrheit mit denen der menschlichen Weisheit folgt offenbar für sich allein noch nichts entscheidendes über den Sinn, in welchem Hippolyt die hl. Schriften als Quelle der Wahrheit und ihrer Erkenntniß betrachtet; es liegt darin nur erst dieß, daß er sie für inhaltlich sufficient betrachtet. Um also zu erfahren, ob Hippolyt die Schrift etwa von der kirchlichen Tradition und Auslegung (dem *φρόνημα ἐκκλ.*) losschält, als absolut sufficient (im Sinne des Schriftprincips), als an und für sich fließende, lebendige Quelle der Wahrheit erkennt und somit ihre absolute Perspicuität lehrt, müssen wir uns nach bestimmteren Erklärungen bei ihm umsehen. Eine der Voraussetzung des Schriftprincips ungünstige Wendung liegt schon in den auf die angeführte Stelle unmittelbar folgenden Worten: „was immer also die hl. Schriften verkünden, das laßt uns wissen; nicht nach vorgefaßten Meinungen (Vorliebe für ein philosophisches Dogma), noch nach dem eigenen Sinn, noch durch gewaltsame Deutung des von Gott Gegebenen, sondern so wie er durch die hl. Schriften uns belehren wollte (d. h. im Geiste der hl. Schrift), laßt uns die Einheit Gottes (im Unterschiede des Vaters vom Sohne) erkennen [1])." Hier wird zwar noch vorherrschend der Gegensatz des philosophischen (aus der Vernunft geschöpften)

1) *Μὴ κατ' ἰδίαν προαίρεσιν, μηδὲ κατ' ἴδιον νοῦν, μηδὲ βιαζόμενοι τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδομένα, ἀλλ' ὃν τρόπον αὐτὸς ἐβουλήθη διὰ τῶν ἁγίων γραφῶν δεῖξαι, οὕτως ἴδωμεν.*

und des christlichen (in den hl. Schriften von Gott geoffenbarten) Dogma's fest gehalten, aber es spielt doch bereits der Gegensatz der subjectiven Auslegung zu dem objectiven Geiste der Schrift, den die kirchliche Lehre gewährleistet, herein. Hippolyt spricht sich aber auch ganz direct und unzweideutig im Eingang und am Schluß seiner Schrift über das hier nur erst angedeutete Erkenntnißprincip der Wahrheit aus. Im Eingange erzählt Hippolyt: die Presbyteri, d. h. die Vorsteher der Kirche antworteten dem Noet — welcher in Christus nicht den Mensch gewordenen (mit einem menschlichen Leib und einer menschlichen Seele in Wesenseinheit getretenen) Sohn Gottes (im Unterschied von Gott Vater), sondern das göttliche Wesen, den einpersönlich gedachten Gott, den Vater, in menschlich leiblicher Erscheinung, kurz eine bloße Theophanie, nicht die Incarnation einer göttlichen Person erblickte — ihm antworteten sie: „auch wir wissen in Wahrheit nur von einem Gott; wir wissen aber auch Christum als Sohn Gottes, der gelitten hat, wie er gelitten hat (nämlich menschlich gelitten hat — „meine Seele ist bis in den Tod betrübt"), gestorben, am dritten Tag wieder auferstanden ist, zur Rechten des Vaters sitzt und wieder kommen wird zu richten Lebendige und Todte. Und solches lehren wir, wie wir es gelernt haben[1]). Darauf schloßen sie ihn, den sie also überführt hatten, aus der Kirche aus, der so weit in seiner Aufgeblasenheit vorgeschritten ist, daß er eine Schule (mit eigenem Dogma) zu stiften sich heraus nahm". Die Presbyteri schloßen also

---

1) Contr. Noet. c. 1: καὶ ταῦτα λέγομεν ἃ ἐμάθομεν.

den Noet auf Grund des kirchlichen Glaubensbekenntnisses, von dem er abgefallen, dem er eine dem kirchlichen Geist fremde Deutung gegeben, von der Kirchengemeinschaft aus. Denn was sie gegen ihn anführen und worauf sie ihr Anathem begründen, ist wirklich das betreffende Stück der Glaubensregel. Hippolyt führt nun die Schriftstellen auf, aus welchen Noet sein Dogma zu erweisen versucht hatte, und widerlegt ihn aus der Schrift, d. h. er zeigt, daß die hl. Schriften den Glauben der Kirche an den Sohn Gottes und seine Menschwerdung bestätigen, und keineswegs, wie jener behauptete, entkräften. Dieß ist ihm die ἀπόδειξις τῆς ἀληθείας (c. 9). Am Schlusse seiner biblischen Beweise angekommen, sagt er: „Diese Schriftzeugnisse genügen denen, die gläubigen Sinnes die Wahrheit suchen (πιστοῖς ἀλήθειαν ἀσκοῦσι); die Ungläubigen glauben Keinem ... So laßt uns denn, geliebte Brüder, gemäß der apostolischen Ueberlieferung glauben, daß der Gott Logos vom Himmel in die Jungfrau Maria sich niederließ und Mensch geworden ist durch Annahme einer menschlichen vernünftigen Seele u. s. w.[1])". Zugleich erklärt er im Rückblick auf seine biblischen Ausführungen, daß das Wort der Wahrheit somit in allen Stücken nun auch bewiesen sei[2]).

Ueber Novatian brauchen wir nur wenige Worte zu verlieren. Er geht von der Glaubensregel, so wie sie in der Kirche verstanden wird aus, und beweist die

1) Contr. Noet. c. 17: πιστεύσωμεν οὖν, μακάριοι ἀδελφοὶ, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων, ὅτι θεὸς λόγος ἀπ' οὐρανῶν κατῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν παρθένον Μαρίαν, ἵνα σαρκωθεὶς ἐξ αὐτῆς, λαβὼν δὲ καὶ ψυχὴν τὴν ἀνθρωπίνην, λογικὴν δὲ λέγω λ.

2) L. c.: Ἐν πᾶσιν οὖν ἀποδέδεικται ἡμῖν τῆς ἀληθείας λόγος.

Wahrheit des kirchlichen Glaubens an den Einen Gott, an den Sohn Gottes, den Gottmenschen Jesus Christus und an den hl. Geist aus den hl. Schriften [1]), indem er gleichzeitig die von der Glaubensregel abweichenden häretischen Lehren aus denselben Schriften widerlegt. Novatian steht somit unverkennbar auf dem Boden des kirchlichen Traditionsprincips; nicht den Glauben schöpft er aus der Schrift, ihn nimmt er aus der Glaubensregel, wie sie die Kirche überliefert; aber den Beweis des Glaubens, die Erkenntniß, daß der kirchliche Glaube der wahre sei, sie verschafft er sich durch die Vergleichung seines Inhalts mit der Schriftlehre. Auf dieselbe Weise gewinnt er auch die Erkenntniß, daß die Häresie unwahr ist, sofern er findet, daß sie mit der Schrift im Widerspruch steht. Wenn Novatian sagt: regula exigit veritatis, ut primo omnium *credamus* in deum patrem etc. (c. 1); eadem regula veritatis docet nos credere post patrem etiam in filium dei Christum etc. (c. 9); so gilt ihm offenbar die kirchliche Glaubensregel nicht etwa nur als der zeitliche Ausgangspunct oder der historische Anknüpfungspunct für die wissenschaftliche Erkenntniß der christlichen Wahrheit aus der hl. Schrift, sondern wie dem Origenes als certa linea manifestaque regula, als maßgebende Regel und Richtschnur der Erkenntniß, durch welche das, was als Wahrheit festzuhalten ist, von vornherein normativ und auctoritativ festgestellt ist; so steht er, um es mit dem spätern augustinischen Ausdrucke zu sagen, auf dem Standpuncte der fides praecedens intellectum, oder, wie Anselm sagte, der fides quaerens intellectum, des credo ut intelligam. Die wis-

1) De trin. c. 1. c. 9. c. 29.

senschaftliche Rechtfertigung der kirchlichen Glaubensregel aus der Schrift ist ihm keine subjective Reproduction des Symbolums, von welcher er den Glauben an die in ihm enthaltenen Lehren abhängig macht, sondern diese stehen ihm von vornherein als die Wahrheit, die man auf Grund der Ueberlieferung und der kirchlichen Lehrautorität glauben muß, unerschütterlich fest. Er widerlegt die Häretiker zwar aus der Schrift, aber er widerlegt sie nicht bloß aus der Schrift, insofern ihm die wesentliche Wahrheit der Schrift in der Glaubensregel gegeben ist, sondern er widerlegt sie ebenso und zunächst aus dieser; nur die Begründung ihrer dogmatischen Voraussetzungen aus der Schrift weist er durch die Begründung des kirchlichen Glaubens aus ihr zurück. Es ist also keineswegs wahr, daß Novatian den Glauben aus der Schrift beweise, oder daß er den Glauben nur aus der Schrift beweise. Das Verfahren Novatians ist wesentlich dasselbe, wie das des Origenes und Hippolyt, des Tertullian, Clemens Al. und Irenäus.

Es ist eine gänzlich verfehlte, nur aus dem Mangel an tieferer Sachkenntniß erklärbare Auffassung der historischen Zeugnisse, wenn Lessing und nach ihm Delbrück in der nachnicänischen Zeit andere Ansichten über die hl. Schrift und ihr Verhältniß zur Tradition, überhaupt ein ganz anderes dem der früheren Zeit geradezu entgegengesetztes Formalprincip gefunden haben wollten. Während den Christen vor dem Nicänum die Glaubensregel ohne die Schrift für vollkommen hinlänglich zum Christenthum gegolten habe, so soll das Eigenthümliche der nachnicänischen Zeit nach ihnen darin bestehen, daß die Väter derselben die hl. Schrift für untrüglich und gänzlich inspirirt, für die alleinige Quelle aller christlichen Lehre und

Erkenntniß gehalten und alle Grundlehren daraus gezogen und erwiesen, die Glaubensregel aber nur als die aus der Schrift selbst gezogene Lehrsumme derselben geachtet und gebraucht haben [1]). In dieser Beziehung ist ihnen Lücke mit gutem Erfolg entgegengetreten, und darin hat er gegen sie vollkommen Recht, wenn er den behaupteten wesentlichen Unterschied bestreitet; dagegen ist es ihm nicht gelungen, die Herrschaft des sg. Schriftprincips in der ersten Zeit, die er jenen gegenüber allein nachzuweisen die Aufgabe hatte — denn auf die katholische Thesis läßt er sich nicht ein — auch nur durch ein einziges stichhaltiges Zeugniß darzuthun. Es ist ganz richtig, die Glaubensregel galt den Christen von Anfang auch ohne die Schrift für vollkommen hinlänglich zum Christenthum; dazu galt sie aber auch den spätern Christen für hinlänglich und gilt sie den katholischen Christen noch heutzutage, übrigens unbeschadet des Ansehens der hl. Schrift als Offenbarungsurkunde und ihres normalen Gebrauchs. Wenn von der hl. Schrift je länger desto mehr und umfassender Gebrauch gemacht wurde, so hängt dieses mit der fortschreitenden Entwicklung des Christenthums und mit dem Umsichgreifen und Ueberwuchern der Häresien zusammen, begründet aber keinen wesentlichen Unterschied in dem Formalprincip, dessen Auffassung und Anwendung. Völlig grundlos aber ist die Meinung, als ob die älteste Kirche (vor dem Nicänum) der spätern nachgestanden sei in der Achtung der hl. Schrift als göttlich inspirirt und in der Schätzung ihrer unerschöpflichen Wahrheitsfülle und Tiefe. Wo hat ein Späterer erhabenere Ansichten über die göttliche Eingebung

1) Vgl. Lücke a. a. O. S. 120 f. 125. 144.

und die Vollkommenheit der hl. Schrift ausgesprochen, als Irenäus, Clemens, Origenes?

Daß die spätere Kirche ein neues und dem der alten Kirche entgegengesetztes Formalprinzip aufgestellt und in Anwendung gebracht habe, dieß sollte Jedem schon von vornherein unglaublich dünken. Wer die Geschichte der Kirche nur mit einiger Aufmerksamkeit verfolgt, der weiß, daß sich der ihr von den Aposteln eingepflanzte, im Wesen des Christenthums als einer positiven Religion begründete Trieb an dem Ueberlieferten festzuhalten und alles Neue abzuweisen (Erst. Art. S. 18), im Fortgang der Zeit mit dem Umsichgreifen der Häresien nur verstärkt hat [1]). Sollte sie, die mit so großer Treue und ängstlicher Sorgfalt die einzelnen Lehren ihres Glaubens gehütet, an dem Princip des Glaubens und der Lehre, an den Grundlagen ihres eigenen Bestandes wesentliche Veränderungen vorgenommen, einen völligen Um- oder Neubau sich gestattet haben? Hatte die Urkirche die Auslegung der hl. Schrift (d. A. T.) von der apostolischen Ueberlieferung (der Lehre Christi) abhängig gemacht und als die Trägerin dieser Ueberlieferung wie ihres unmangelhaften Verständnisses das unter die Leitung des hl. Geistes gestellte Lehramt in ihr angesehen und geachtet, wie hätte die spätere Kirche die Schrift der Privatauslegung anheim stellen und ohne die

1) *Vincent. Lirin.* commonit. c. 32: Christi vero ecclesia, sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit; non amputat necessaria, non apponit superflua; non amittit sua, non usurpat aliena; sed omni industria hoc unum studet, ut vetera fideliter sapienterque tractando, si qua sunt illa antiquitus informata et inchoata, accuret et poliat etc.

Tradition, die in der Hand des kirchlichen Lehramts von Anfang als Schlüssel zum Verständniß derselben gegolten, für allgemein verständlich und für sich absolut zureichend halten können, sie, die doch je länger desto mehr die Kluft zwischen der Zeit der Abfassung jener Schriften und der jeweiligen Gegenwart mit ihrer Bildungsstufe und geistigen Richtungen sich erweitern sah? (Vgl. Erst. Art. S. 22). Man wende nicht ein, daß bald nach dem Hingang der Apostel deren Schriften (das N. T.) sich in der Kirche verbreiteten und ein Gemeingut derselben wurden, daß sie somit das Verständniß des Wortes Gottes im A. T., das Christus den Seinigen und die Apostel den Gläubigen eröffneten, zu vermitteln bestimmt und geeignet waren. Denn wer oder was vermittelte nun das Verständniß dieser neutestamentlichen Schriften in solcher Weise, daß der wirkliche Inhalt derselben ein Gemeingut aller Gläubigen für alle Zeiten, wie es sein soll, werden konnte? Der Geist Christi allein ist das lebendige Princip der Wahrheit und des Glaubens, nicht die Schriften seiner Schüler. Wie daher diese von dem ihnen ertheilten Auftrag, in der Kraft des hl. Geistes das Wort der Wahrheit zu predigen, nicht zurücktraten und zur Abfassung von Schriften schritten, sondern sich des Mittels der schriftlichen Mittheilung nur zur Nachhülfe in ihrem ordentlichen Berufe bedienten; in ähnlicher Weise dienten die Schriften der Apostel der Kirche als Unterstützungsmittel im Vollzug ihres Lehramtes. Wir sehen die Kirche daher nicht nur in der allerersten Zeit, sondern auch dann noch an dem Traditionsprincip festhalten, als die Schriften der Apostel emanirt und sie in deren vollständigen Besitz gelangt war, und dieses Princip auch auf eben diese Schriften anwenden,

ungeachtet ihr das unmittelbare Verständniß derselben noch sehr nahe lag. Je mehr aber die Kirche von ihrem Ursprung zeitlich sich entfernte, je verschiedenartiger im Vergleich mit den ursprünglichen die geistigen Verhältnisse und Bewegungen, unter welchen sie selbst stand und wirkte, sich im Fortgang der Zeit gestalteten, desto dringender wurde für sie das Festhalten an dem Traditionsprincip, desto weniger konnte sie daran denken, in der Schrift die sich selbst genügende Quelle des christlichen Glaubens zu erkennen.

Was sich nun so aus der Natur der Sache als das Nothwendige und allein Zulässige und somit von vornherein als das wahrscheinlich Wirkliche uns darstellt, das bestätigen die geschichtlichen Zeugnisse auf unzweideutige Weise als das thatsächlich Wirkliche. Münscher (Dogmengeschichte, Bd. 3. S. 132 f.) schickt seiner Darstellung der Lehre von der Tradition in der zweiten Periode nachstehende allgemeine Bemerkungen voran, welche als ebenso viele Beweismomente für das in dieser Zeit herrschende Traditionsprincip in der Kirche anzusehen sind. „Wenn wir auch gar keine ausdrücklichen Zeugnisse über das Ansehen und den Gebrauch der Tradition (in dieser Periode) hätten, so würde doch der Einfluß derselben auf die Glaubenslehren sich dem unbefangenen Beobachter durch vielerlei Merkmale verrathen. Woher rührte sonst die sichtbare Aengstlichkeit der Lehrer bei jedem Lehrsatz, ja bei jedem Ausdruck, welche neu scheinen konnten, und die Sorgfalt, diesen Schein zu entfernen? Aus welcher andern Ursache berufen sich Bischöfe, Synoden und Glaubensbekenntnisse so oft und nachdrücklich darauf, daß sie lediglich den von den heiligen und frommen Vorfahren empfangenen Glauben vortragen wollen? Woher

käme sonst bei Religionsstreitigkeiten die angelegentliche Bemühung, seine eigene Meinung hinter eine Menge älterer Zeugnisse zu verschanzen und die entgegengesetzte als neu und unerhört vorzustellen? Warum gab man sich auf Kirchenversammlungen so viele Mühe, die Stellen älterer Schriftsteller zu sammeln und darnach die Entscheidung abzufassen? Warum ließ man es sich so angelegen sein, den Gegnern jedes günstige Zeugniß aus der Vorzeit, wenn es auch nicht anders als mit sichtbarer Künstelei geschehen konnte, aus den Händen zu winden? Alles dieß beweiset, daß man es, wie Athanasius sagt (de decret. syn. nic. opp. tom. I. p. 262), für ein Kennzeichen der richtigen Lehre ansah, mit den Vorfahren in Uebereinstimmung zu sein." Das Factum der Geltung des Traditionsprincips in der Kirche der spätern Zeit ist hier richtig constatirt, wenn auch die Auffassung den Gegner und die Beurtheilung desselben den Rationalisten verräth [1]). Wie stark und unzweideutig müssen die geschichtlichen Zeugnisse für dieses Princip sprechen, wenn sie einem solchen Forscher die Anerkennung der Thatsache aufdrängen?

Vernehmen wir nun einige derselben aus dem Munde der Zeugen selber.

Athanasius sagt [2]): „Die Schriften sind zwar zureichend und verkünden die Wahrheit unmangelhaft; es sind aber auch viele darauf Bezug nehmende Schriften von unsern seligen Lehrern verfaßt, aus welchen der Leser der-

1) Münscher meint nämlich, es verdanke seine Geltung einer blinden Ehrerbietung gegen das Alterthum, welche der Menge eigen sei und sie geneigt mache, den Urtheilen berühmter Vorgänger ohne eigene Untersuchung zu folgen (S. 131).

2) Contr. gent. c. 1.

selben die Auslegung der Schrift erlernen und die Erkenntniß der Wahrheit, die er sucht, erlangen kann." Denn wie vollkommen und zureichend auch die hl. Schrift an und für sich ist, so kommt doch alles auf den rechten Gebrauch und das richtige Verständniß derselben an; auch der Teufel führt Bibelsprüche im Mund, um die Menschen zu täuschen und irre zu führen [1]). Desselben drastischen Beispiels bedient sich Hieronymus [2]), indem er zugleich bemerkt, daß es nicht auf das Lesen oder den bloßen Gebrauch der hl. Schrift (das Citiren von Schriftstellen), sondern auf das Verstehen derselben ankomme. Das Princip des Schriftgebrauchs und die Bedingung des Schriftverhältnisses ist die kirchliche Ueberlieferung. Daher genügt es und sind keine weitern Beweise erforderlich, um eine häretische Lehre als solche oder als unapostolisch nachzuweisen, als die Constatirung ihrer Abweichung von der Lehre der Väter, von dem Glauben der katholischen Kirche [3]). Auf die kirchliche Tradition beruft sich Athanasius mit besonderem Nachdruck in der Lehre vom hl. Geist. „Laßt uns nun gleicherweise noch (die biblischen Beweise für die Gottheit des hl. Geistes hat er vorausgeschickt) auf die Ueberlieferung und Lehre von Anfang und auf den Glauben der katholischen Kirche den Blick wenden, welche (Lehre) der Herr gegeben, die

---

1) *Athanas*. contr. Arian. orat. I. n. 8. (Erst. Art. S. 17. Anm. 2.)

2) Dialog. adv. Luciferian.: Nec sibi blandiantur, si de scripturarum capitulis videntur sibi affirmare quod dicunt, quum et diabolus de scripturis aliqua sit locutus, et scripturae non in legendo consistant, sed in intelligendo.

3) *Athanas*. ep. ad Epict. n. 3: *Ἀρκεῖ, ὅτι οὐκ ἔστι ταῦτα τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, οὐδὲ ταῦτα οἱ πατέρες ἐφρόνησαν.*

Apostel verkündigt und die Väter bewahrt haben; denn auf sie ist die Kirche gegründet, und wer von ihr abfällt, kann nicht länger ein Christ weder sein noch heißen [1])." „Um unsere Lehre zu beweisen, sagt Gregor von Nyssa, genügt es, auf die Tradition der Väter hinzuweisen, welche wie eine Erbschaft von den Aposteln durch die auf sie gefolgten Heiligen auf uns gekommen ist [2])." Solche Aussprüche kehren bei fast allen Vätern wieder [3]).

Es kommt aber der Begriff der Tradition in einem doppelten Sinne bei den Vätern vor, sowie sich auch ihr Gebrauch nicht auf das Gebiet der eigentlichen Glaubenslehre beschränkt, sondern weiter über das des Cultus (der Religionshandlungen) und der Disciplin, im weitesten Sinne, erstreckt. In ihrer ursprünglichen Bedeutung bezeichnet sie die christliche Lehre überhaupt, wie diese von den Aposteln mündlich verkündigt, von den christlichen Gemeinden unmittelbar aufgenommen und in der gleichen lebendigen Weise weiter verbreitet, namentlich aber im kirchlichen Unterrichte mitgetheilt wurde. Die apostolische Verkündigung wurde in der Glaubensregel (apostolischen Symbolum) summarisch zusammengefaßt; man erkannte in ihr den eigentlichen Kern und die Quintessenz der hl. Schriften, und so ward sie die Grundlage der kirchlichen Schriftauslegung. Bei dieser Auffassung lag die Vorstellung ferne, als ob die Schrift

---

1) *Athanas.* ep. I. ad Serap. n. 28. Vgl. Vita S. Anton. n. 89.

2) *Gregor Nyss.* contr. Eunom. orat. III. p. 126 (ed. Paris. 1615).

3) Vgl. *Euseb.* contr. Marcell. I, 1. *Basil.* contr. Eunom. II. n. 8. de Spirit. S. c. 29. n. 75. Homil. XXIV. n. 6 (opp. tom. II. p. 194). *Epiphan.* haer. LI. n. 32. LXXV. n. 6. 8. in ancor. n. 63. 64. 83. 120. *Cyrill. Alex.* ep. 34 (opp. tom. V. p. II. p. 106). Apol. adv. Orient. (tom. VI. p. I. p. 177 seq.) *Hieronym.* comment. in Amos c. 6. v. 2. al.

inhaltlich unzureichend sei und die Tradition ihr einen weitern Inhalt ergänzend zuführe, im Gegentheil sah man in der Schrift die göttliche Wahrheit so zu sagen in ihrer Expansion, in der Glaubensregel in ihrer Contraction. Bei dieser Auffassung würde man auch stehen geblieben sein, wenn die Tradition nicht von Anfang an ein weiteres, über den Glauben und die Lehre hinausreichendes Gebiet gehabt hätte. Schon Tertullian zeigt uns diesen weitern Kreis ihrer Geltung und ihres Gebrauchs. In seiner Schrift de corona militis spricht er sich gegen das Tragen von Ehrenkränzen für militärische Verdienste aus. Die Schrift zwar, sagt er, verwerfe die Sitte nicht, denn sie spreche sich gar nicht über die Sache aus, aber die Gewohnheit, das Herkommen verdamme sie, quae consuetudo sine dubio de traditione manavit. Aber muß diese Tradition nicht ein schriftliches Zeugniß für sich haben, um als wahr zu gelten? Hier verweist Tertullian, um zu zeigen, daß die Anerkennung ungeschriebener Traditionen im Grundsatze feststehe, auf Beispiele [1]) aliarum observationum, quas sine ullius scripturae instrumento *solius traditionis titulo* et exinde consuetudinis patrocinio vindicamus. „Um von der Taufe anzufangen, so geloben wir sowohl an der Taufquelle selber als etwas früher in der Kirche unter der Hand des Vorstehers (Bischofs), zu entsagen dem Teufel, seinem Gepränge und seinen Gesellen. Hierauf werden wir dreimal untergetaucht, wobei wir etwas mehr antworten,

---

1) Daß er unter diesen Beispielen nicht vor allen die Kindertaufe anführt, hat seinen Grund gewiß nur darin, daß er sich zu diesem Herkommen in ganz ähnlicher Weise polemisch verhielt, wie Cyprian zu dem der Nichtwiedertaufe der Häretiker. Auch Cyprian verwarf den Grundsatz der Tradition nicht.

als der Herr im Evangelium bestimmte" [1]) (Matth. 28, 19). Dieses amplius aliquid respondentes bezieht sich nicht blos auf das Bekenntniß des Glaubens an die Kirche und die Nachlassung der Sünden (cf. de baptism. c. 6), sondern auf das ganze Taufbekenntniß, sofern es eine Erweiterung des durch die Taufformel indicirten Bekenntnisses des dreieinigen Gottes ist. Nach Aufführung weiterer Beispiele von ungeschriebenen Traditionen, z. B. der oblationes pro defunctis, schließt Tertullian mit dem Satze: harum et aliarum ejusmodi disciplinarum si legem expostules scripturarum, nullam leges. Traditio tibi praetenditur auctrix, consuetudo confirmatrix et fides observatrix [2]). Sehen wir nun hier bloß auf dasjenige, was dem Gebiete des Dogmas angehört, so will Tertullian sicherlich nicht behaupten, daß die Lehre von der Kirche, von der Sündennachlassung, Auferstehung des Fleisches und dem ewigen Leben in der Schrift nicht enthalten sei; seine Meinung geht vielmehr nur dahin, daß das Bekenntniß dieser Glaubenslehren als Bestandtheil des Taufbekenntnisses nicht auf dem Buchstaben der Schrift und insbesondere dem ausdrücklichen Befehl des Herrn, wie ihn die Schrift in Bezug auf die Taufe ausspricht, sondern auf Tradition beruhe. In dieser Beziehung geht Basilius noch weiter, indem er behauptet, daß keine Schrift ausdrücklich lehre, mit der Taufe auf den dreieinigen Gott das Bekenntniß des Glaubens an ihn zu verbinden, wiewohl das letztere gewissermaßen von selbst aus dem erstern folge [3]). Aber auch nach ihm ist es nicht

1) De coron. c. 3.

2) De coron. c. 4.

3) De Spirit. S. c. XXVII. n. 67. Nach Anführung mehrerer kirchlicher Riten, die insgesammt auf Ueberlieferung beruhen: Ἐπ-

der Lehrinhalt an sich, der der mündlichen Ueberlieferung vindicirt wird, sondern die bestimmte Formulirung desselben und die Anordnung, diesen Inhalt bei der Taufe als Glaubensbekenntniß auszusprechen. In dieser weitern Ausdehnung auf Gegenstände der Disciplin, des Cultus, aber immer in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Glauben wird die Tradition als Ergänzung der Schrift dieser an die Seite gestellt und die Beobachtung der betreffenden Bestimmungen und das Ansehen derselben auf ihre Auctorität begründet. So sagt Epiphanius [1]): „man muß auch die Tradition zu Hilfe nehmen; denn man kann nicht alles aus der hl. Schrift ableiten. Daher haben die Apostel einiges in ihren Schriften, anderes mündlich überliefert," wofür er sich auf 1 Cor. 11, 2 u. 15, 3 beruft. In gleicher Weise erklärt Chrysostomus, der beredte Bewunderer der hl. Schrift und unablässige Mahner zu deren fleißiger Lesung, zu dem apostolischen Worte 2 Theſſ. 2, 15: „daß die Apostel nicht alles durch Briefe, sondern vieles auch ohne Schriften gelehrt haben; beides ist glaubwürdig. So laßt uns also auch die Ueberlieferung der Kirche für glaubwürdig halten; es ist Ueberlieferung, weiter frage nichts" [2]). Es würde, wie auch Münscher gesteht, sehr willkührlich sein, diese ganz allgemeinen Empfehlungen der Tradition auf bloße kirchliche Gebräuche einschränken und sie als dogmatische Tradition, d. h. als außer der Schrift und neben

---

λείψει με ἡ ἡμέρα, τὰ ἄγραφα τῆς ἐκκλησίας μυστήρια διηγούμενον. ἐῶ τ' ἄλλα· αὐτὴν δὲ τὴν ὁμολογίαν τῆς πίστεως εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, ἐκ ποίων γραμμάτων ἔχομεν;

1) Haer. LXI. n. 6: τὰ μὲν ἐν γραφαῖς, τὰ δὲ ἐν παραδόσει παρέδωκαν οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι.

2) Dogmengeschichte III, 137.

ihr herlaufende Quelle des christlichen Glaubens nicht anerkennen zu wollen. Eine solche Trennung der Gebiete des christlich kirchlichen Lebens ist schon an und für sich unstatthaft. Der Glaube liegt allen Erscheinungen und Bethätigungen des christlichen kirchlichen Lebens zu Grunde und drückt sich in den bedeutsamen Gebräuchen der Kirche und besonders in ihren Gebeten aus. Wenn daher z. B. Augustin das Dogma von der Erbsünde aus dem Exorcismus bei der Kindertaufe, und Papst Cölestin die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade auch zum Anfang des Glaubens aus den Gebeten der Kirche, als Documenten ihres Glaubens neben der Schrift, nachweist, so sind dieß dogmatische Traditionsbeweise in dem angeführten Sinn. Die vorhin angeführte Stelle Tertullians erstreckt den Titel der Tradition ganz ausdrücklich auf beide Gebiete, auf das der kirchlichen Handlungen und das des Glaubensbekenntnisses. Basilius argumentirt ganz wie Tertullian. „Wenn nichts angenommen werden will, außer was in der Schrift steht, so mag auch dieses (die Doxologie: cum spiritu im Sinne der Gottheit des hl. Geistes) nicht angenommen werden; wenn aber die meisten Mysterien, d. h. bedeutsamen Gebräuche und Handlungen der Kirche, ohne in den Schriften enthalten zu sein, angenommen werden (auf Grund der kirchlichen Tradition), so möge auch dieses mit vielem andern angenommen werden. Ich halte es für apostolisch (Basilius citirt 1 Cor. 11, 2; 2 Theß. 2, 14), auch auf die ungeschriebenen Traditionen zu halten [1]." Indessen ist hier nicht der gewöhnliche Gegensatz von schriftlich und mündlich Ueberliefertem, in den hl. Schriften Ent-

1) De Spirit. S. c. 29. n. 71.

haltenem und außer denselben Bewahrtem, sondern der des Offenkundigen und des Geheimnißvollen und Verborgenen gemeint, was Basilius nach einem ihm eigenthümlichen Sprachgebrauch durch κήρυγμα und δόγμα bezeichnet (de Spirit. S. c. 27. n. 66), und es wird ausdrücklich von ihm gesagt, daß die Dinge, welche die Kirche geheimnißvoll tradire, auch in der Schrift angedeutet, d. h. geheimnißvoll tradirt seien (im Unterschiede von dem deutlich in ihr Vorgetragenen und von der Kirche unumwunden Verkündigten). Es sei die Dunkelheit, in welche die Schrift solche Dinge einhülle, auch eine Art der Nichtpublication, der vorsichtig zurückhaltenden Tradition, worauf Basilius (l. c.) an einzelnen Beispielen zeigt, wie die Schrift jene Dogmen andeute.

Damit ist Basilius über die Bedeutung der Tradition als eigener Quelle christlicher Wahrheiten hinaus zu der höhern Bedeutung fortgeschritten, nach welcher sie nicht so fast Quelle der Wahrheit neben der Schrift, als vielmehr Erkenntnißprincip der Wahrheit in der Schrift, unmittelbare Glaubensquelle ist. Dasselbe ist der Fall, wenn Augustin das einemal die Kindertaufe (ihre Nothwendigkeit wegen der Erbsünde) für eine apostolische Tradition erklärt (den Glauben an eine Erbsündhaftigkeit aus dem Exorcismus bei der Taufe nachweist) und dieselbe dann doch auch wieder aus der Schrift beweist. Münscher meint[1]), wenn manche Lehrer dieselbe Lehre das einemal aus der Bibel beweisen, das anderemal als etwas vorstellen, was in der Bibel nicht gelehrt werde, so müsse die Ursache davon wohl vornehmlich in ihren schwankenden exegetischen Grundsätzen ge-

1) Dogmengeschichte III, 141.

sucht werden; bei ihrer willkührlichen Auslegungsmethode hätten sie bald mehr, bald weniger in der Bibel gefunden, das einemal sich begnügt, einen Satz auf die Tradition zu stützen, ein anderesmal ihn durch künstliche Deutung auch in der Bibel zu entdecken gewußt. Allein es ist hier keine exegetische Willkühr im Spiel, sondern der Grund dieser Erscheinung liegt tiefer, in ihrem Begriff von der kirchlichen Lehrtradition und dem Unterschiede, den sie zwischen der sprachwissenschaftlichen und dogmatischen Auslegung der Schrift machen. Die apostolisch-kirchliche Lehrtradition in ihrer höchsten Bedeutung ist ihnen nicht eine Quelle der Wahrheit außer und neben der Schrift, sondern der unmittelbare Besitz, das lebendige Bewußtsein und Verständniß der christlichen Wahrheit in der Kirche. Es ist von den Aposteln auf die Kirche nicht bloß ein äußerer Ausdruck der christlichen Lehre, wie ein solcher in der Glaubensregel (dem apostolischen Symbolum) vorliegt, übergegangen, sondern auch das lebendige Bewußtsein und Verständniß der Wahrheit, der Sinn der Lehre; und ebenso ist in der Kirche von einem Jahrhundert auf das andere nicht etwa nur die Glaubensregel mit den weitern äußern Ablagerungen apostolischer Lehrüberlieferung in Schriftwerken, sondern das lebendige Verständniß derselben fortgepflanzt worden. Diesem unmittelbaren und lebendigen Besitz der christlichen Wahrheit gingen am Anfang die Schriften der alttestamentlichen Offenbarung zur Seite, an die sich später die neutestamentlichen anschloßen — ein stehender umfassender Ausdruck der göttlichen Wahrheit, den die Kirche ebenso sorgfältig bewahrte als sie ihn hochachtete, und auf den sie in allen ihren Lebensäußerungen beständig Bezug zu nehmen hatte, nicht um die Wahrheit aus ihnen erst heraus-

zufinden — denn sie befand sich von Anfang durch das lebendige Wort der Apostel in unmittelbarem Besitze der Wahrheit, noch früher in ihrem Besitz, als in dem der apostolischen Schriften — sondern um sie darin wiederzufinden und daraus zu beweisen. Wie thut sie das? Wiewohl die sprachwissenschaftliche Auslegung der Schrift, je vollkommner sie ist, desto vollständiger und reiner den wirklichen Inhalt der Schrift erheben wird, so vermag sie dieß auf eine durchaus sichere und untrügliche Weise doch niemals, nicht allein wegen der subjectiven Unvollkommenheit der Forschung und der Tiefe und Erhabenheit des Schriftinhalts (Erst. Art. S. 39), sondern hauptsächlich wegen der eigenthümlichen Art des Ausdrucks der göttlichen Wahrheit in der Schrift: weil sie nicht alles, was zum Glauben gehört, gleich deutlich, und das Einzelne nicht nach dem Verhältniß seiner Wichtigkeit ausdrücklich, sowie weil sie das göttliche Licht, die Wahrheit gleichsam in lauter zerstreuten Strahlen, nirgends von einem Brenn- oder Sammelpunkt aus darstellt. Die Kirche als solche bedient sich daher der ihr ohnehin allein gemäßen dogmatischen Auslegung, d. h. sie stützt sich dabei auf die Glaubensregel und das in ihr lebendige Bewußtsein der Wahrheit überhaupt, auf die apostolische Tradition. Von dieser apostolischen Tradition, mit der die Kirche die Schrift in die Hand nimmt und gebraucht, kann man jener Beschaffenheit des Schriftausdrucks gegenüber zunächst sagen, daß sie eine die Schrift zur Vollständigkeit der christlichen Lehre ergänzende Quelle der Wahrheit sei und manches enthalte, was in dieser kaum angedeutet und in keinem Fall mit solcher Ausdrücklichkeit enthalten ist, um es durch die bloße Sprachwissenschaft darin zu finden. Andrerseits wird man aber von ihr zugleich

sagen müssen, daß sie überhaupt das Princip der Erkenntniß der in der Schrift wie immer enthaltenen Wahrheit sei.

Die letztere Auffassung der Tradition ist die höhere, in die jene als Moment aufgenommen und darin aufgehoben ist. Sie ist auch diejenige, welche die Väter der Kirche insgemein in solchem Maaße betonen, daß z. B. Vincentius Lirenensis, der doch die Absicht zu erkennen gibt, die Lehre des christlichen Alterthums und nicht etwa nur seine eigene Ansicht über die Quellen der Wahrheit und ihrer Erkenntniß mitzutheilen[1]), von der Tradition im erstern Sinne gar nichts zu wissen scheint. Denn er erklärt, daß nach der Lehre aller Väter der wahre Glaube auf einem doppelten Grunde beruhe: primum scilicet divinae legis auctoritate, tum deinde ecclesiae catholicae traditione, und erläutert diesen Grundsatz sofort dahin: daß obwohl die hl. Schrift an und für sich selbst vollkommen und allseitig zureichend sei, die Auctorität des kirchlichen Verständnisses oder Sinnes doch hinzukommen müsse, weil die Schrift vermöge ihrer Tiefe verschiedener Erklärungen (vom subjectiven sprachwissenschaftlichen Standpuncte aus) ausgesetzt sei. Es müsse die Auslegung der Schrift, damit sie den wirklichen Schriftinhalt, die Wahrheit, herausstelle, nach der „Norm des kirchlichen und katholischen Sinnes" sich richten[2]); der kirchliche Sinn aber

1) Commonit. praef. u. c. 1.

2) Commonit. c. 2. (Erst. Art. S. 17.) Cap. 38 kommt Vincentius auf seinen Satz zurück. Nachdem er von dem Mißbrauch und den Verdrehungen der hl. Schrift von Seiten der Häretiker gesprochen, wirft er abermals die Frage auf: quomodo in scripturis sanctis veritatem a falsitate discernent catholici homines et matris ecclesiae filii? und gibt die Antwort: hoc facere magnopere curabunt, quod in

werde constatirt prolatis atque collatis veterum magistrorum concordantibus sibimet sententiis[1]), oder: si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem, si teneamus id, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est[2]).

principio commonitorii istius sanctos et doctos viros nobis tradidisse scripsimus: ut divinum canonem secundum universalis ecclesiae traditiones et juxta catholici dogmatis regulas interpretentur. Hier scheint die erste Bedeutung der Tradition wenigstens durch.

1) Commonit. c. 39. Commonit. II. c. penultim. et ultim.

2) Commonit. c. 3.

2.

Ueber den Einfluß der Kirche und ihrer Gesetzgebung auf Gesittung, Humanität und Civilisation im Mittelalter.

Von Prof. Dr. **Kober.**

Es ist nicht meine Absicht, in der nachfolgenden Auseinandersetzung ein vollständiges Bild jener großartigen Wirksamkeit zu entwerfen, mit welcher die Kirche während des Mittelalters für Gesittung, Humanität und Civilisation der noch rohen und ungebildeten Völker in so umfassender Weise thätig war. Ich versage es mir, näher darzuthun, wie die christlichen Glaubensboten neben der Verkündigung des Evangeliums die unstäten, nur dem Kriege und der Jagd lebenden Germanen zugleich an bleibende Wohnsitze gewöhnten, zum Ackerbau anhielten, ganze Länderstrecken, die bisher Wildniß waren, urbar machten, Dörfer und Städte erbauten und dadurch die erste und unerläßlichste Grundlage legten für ein friedliches, geordnetes Zusammenleben und die allmählige Entwicklung gebildeter Staatsformen. Ebenso will ich weder jenes energischen, Jahrhunderte lang fortgesetzten Kampfes gedenken, den die Kirche gegen den vielgestaltigen, aus der heidnischen Vorzeit

stammenden Aberglauben führte, noch an die Verdienste erinnern, die sie sich in anderer Weise um die intellectuelle und moralische Veredlung der Völker erwarb — durch Gründung und Unterhaltung der verschiedenartigsten Schulen und Unterrichtsanstalten, die in einer Zeit, wo sich um die öffentliche Bildung sonst Niemand kümmerte, die alleinigen Zufluchtsstätten der Wissenschaften waren und die einzigen Bollwerke gegen das Hereinbrechen einer vollendeten Rohheit und Barbarei. Ich übergehe mit Stillschweigen den ungeheuren Einfluß, welchen die Kirche auf die allgemein menschliche Bildung und die Veredlung des Geschmacks geübt hat, theils durch die Erhaltung und Pflege der alten classischen Literatur, die ohne ihren Schutz in den Stürmen der Völkerwanderung sicherlich völlig zu Grunde gegangen wäre, theils durch die sorgfältige Leitung, Beaufsichtigung und großmüthige Unterstützung der Kunst nach allen ihren verschiedenen Zweigen, wodurch sie jene Meisterwerke schuf, die wir noch heute bewundern. In Anbetracht, daß all dieß vielbesprochene und hinlänglich bekannte Dinge sind, wollen wir vielmehr unsere Aufmerksamkeit auf solche Momente richten, die mehr dem Gebiete der Gesetzgebung und des Rechtes angehören, die weniger beachtet zu werden pflegen, stiller und geräuschloser sich entwickelten, aber dennoch für Pflege und Verbreitung der Gesittung und Humanität von den tiefgreifendsten Wirkungen waren. Auf der andern Seite hat die Kirche des Mittelalters gerade hier die großartigste Thätigkeit entfaltet und ihre schönsten Triumphe gefeiert, aber auch den meisten Widerspruch erfahren und den bittersten Tadel sich zugezogen. Sie trat als Erzieherin und Vormünderin der jungen Völker auf, griff in alle bedeutende Verhältnisse

des Lebens ein, dehnte ihre Jurisdiction über viele Gegenstände aus, die an sich ihrer Auctorität nicht unterliegen und war bei Gründung und Weiterbildung der neuen Staaten fast ausschließlich die schaffende, bewegende Macht. Diese von ihr eingenommene Stellung wird von den Einen entschieden mißbilligt, sie sehen darin die Quelle aller Uebel des Mittelalters und alles Unglückes seiner Völker, während die Andern in derselben das einzige Mittel erblicken, das es möglich machte, die intellectuelle und moralische Bildung vor gänzlichem Untergang zu retten und allmählig bessere Zustände vorzubereiten. Im Hinblick auf diese so entgegengesetzten Anschauungen dürfte es vielleicht von doppeltem Interesse sein, zu zeigen, in welchem Sinn und Geist die Kirche die ihr zugefallene große Aufgabe zu lösen bestrebt war, zu zeigen, mit welchen Mitteln und Erfolgen sie an der Umwandlung und Verfeinerung der barbarischen Sitten, an der Veredlung und Humanisirung des wilden Volkscharakters, an der Verbesserung der socialen Zustände gearbeitet habe.

Die Sclaverei, diese immerwährende Wiederholung des ersten Brudermordes, warf, wie sie sich überall im Heidenthume vorfindet, ihre düstern Schatten auch auf das Leben der Germanen und die Form, in welcher sie hier bestand, war keineswegs milder als die bei den classischen Völkern des Alterthums. Wenn Homer sagt [1]), daß Zeus Denjenigen, die er zur Knechtschaft bestimmt, die Hälfte ihrer geistigen Kräfte entziehe oder wenn Aristoteles die

1) *Odyss.* XVII. 322:
ἥμισυ γάρ τ' ἀρετῆς ἀποαίνυται εὐρύοπα Ζεὺς
ἀνέρος, εὖτ' ἄν μιν κατὰ δούλιον ἦμαρ ἕλῃσιν.

Sclaven in geistiger Beziehung mit dem Thiere völlig auf die gleiche Stufe stellt [1]), so finden wir diese schreckliche Ansicht von einer substanziellen geistigen Verschiedenheit der Freien und Unfreien auch bei unsern heidnischen Voreltern so scharf ausgeprägt, daß nach dem Volksglauben beide Theile selbst im jenseitigen Leben aufs Strengste geschieden bleiben [2]), — und wenn im Alterthum der Sclave lediglich als Sache betrachtet wurde, wenn der Herr das Recht hatte, ihn zu verkaufen, zu mißhandeln, zu tödten nach Belieben und ohne Verantwortlichkeit, so verhielt es sich ebenso bei den Germanen [3]), selbst noch aus der christlichen Zeit werden einzelne Züge der empörendsten Grausamkeit berichtet. Nach der Erzählung Gregors von Tours [4]) machte sich ein Franke, Namens Rauching, das Vergnügen, die brennenden Wachsfackeln, welche die Sclaven trugen, ihnen an den entblößten Armen auszulöschen und

---

1) Die merkwürdige Deduction dieses Satzes findet sich *Politic.* L. I. c. 2.

2) Grimm, Teutsche Rechtsalterthümer, S. 349.

3) *Tacit.* German. c. 25: „Verberare servum ac vinculis et opere coercere, rarum. Occidere solent, non disciplina et severitate, sed impetu et ira, ut inimicum, nisi quod impune." — *Marculf* Formul. Append. XVI: „... ego minime habeo unde ipsos solidos tuos tibi reddere debeam. Propterea obnoxiationem de capud ingenuitatis meae in te fieri et adfirmare rogavi; ut quidquid de mancipia tua originalia vestra facitis, *tam vendendi, commutandi et disciplinam imponendi*, ita et de me ab hodierno die liberam et firmissimam in omnibus potestatem faciendi habeas." — Die Menschenopfer des germanischen Heidenthums bestanden aus Kriegsgefangenen oder Verbrechern — und wenn solche nicht vorhanden waren, aus einheimischen Sclaven. Ebenso wurden bei Begräbnissen oder Verbrennungen der Herrn neben den Hunden, Falken und Pferden auch Sclaven mit getödtet. Grimm a. a. O. S. 344.

4) *Histor. Francor.* L. V. c. 3.

so das Fleisch bis auf die Knochen zu verbrennen, wobei jedes Sträuben gegen die Mißhandlung und jede Aeußerung von Schmerz mit augenblicklichem Tode bedroht war. Ein Sclave und eine Sclavin, welchen er die Erlaubniß zur Ehe versagt hatte, flohen in die Kirche; der Priester gab sie erst dann heraus, nachdem der Herr feierlich geschworen hatte, sie nicht zu trennen; er hielt den Schwur, indem er Beide in einen ausgehöhlten Baumstamm einschließen und dann lebendig begraben ließ. Der Priester eilte zur Stelle, suchte sie zu befreien, der Sclave lebte noch, das Mädchen war todt. — In welches Verhältniß die christliche Kirche sich zur Sclaverei des Mittelalters gesetzt, daß sie dieselbe mit allen Waffen bekämpft habe, bedarf keiner ausführlichen Erörterung: hundertfach wiederholen Bischöfe [1]) und Concilien [2]) die große Lehre des Evangeliums, — vor Gott gibt es keinen Unterschied zwischen Griechen und Juden, Barbaren und Scythen, zwischen Sclaven und Freien, denn alle Menschen haben Einen Vater im Himmel, alle tragen Gottes Bild an ihrer Seele und alle sind der

1) Jonas, Bischof von Orleans, De instit. laic. II. 22: „His et caeterorum divinorum eloquiorum sententiis potentes et divites edocti agnoscant et servos suos et pauperes sibi natura aequales. Si igitur servi dominis natura aequales sunt, utique quia sunt, non se putent impune domini laturos, dum turbida indignatione et concitanti animi furore adversus errata servorum inflammati, circa eos aut in saevissimis verberibus caedendo, aut in membrorum amputatione debilitando, nimii existunt, *quoniam unum Deum habent in coelis.*"

2) Concil. *Aenhamens*. ann. 1009. c. 6: „Sapientes etiam decernunt, ut nemo Christianum insontem pretio tradat extra patriam, praesertim in pagani alicujus servitium: caveat autem diligenter ne illam animam perdat, *quam Dominus noster Jesus Christus suo sanguine mercatus est.*" *Hard* VI. p. 775. — Cfr. c. 5. C. XXIX. q. 2.

gleichen Verheißungen theilhaftig. — Freilich auf einmal konnte diese neue Anschauung ins Leben nicht eingeführt werden, sie hätte den völligen Umsturz aller socialen Verhältnisse nach sich gezogen: die Kirche mußte sich vorerst damit begnügen, allmählig und langsam die Bande zu lösen, die traurige Lage dieser Unglücklichen möglichst zu lindern und wenigstens die schreiendsten Frevel zu verhüten. Die Gesetze jener Zeit bestimmen: Wer seinen Sclaven ohne Zuziehung des ordentlichen Richters tödtet, verfällt in die Excommunication [1]), ebenso — wer ihn über die Grenzen des fränkischen Reiches hinaus an Heiden verkauft [2]), um dort als Götzenopfer zu dienen [3]) oder in den orientalischen Serails einem noch jammervollern Schicksal entgegen zu gehen [4]); wer die Gewissensfreiheit seines Knechtes nicht achtet, wer ihn am Sonntage zur Arbeit anhält [5]) oder demselben die Verübung eines Verbrechens befiehlt [6]), büßt mit schwerer Geldstrafe, wird ihm an Fasttagen Fleisch

1) Concil. *Agath.* ann. 506. c. 62: „Si quis servum proprium sine conscientia judicis occiderit, excommunicatione vel poenitentia biennii reatum sanguinis emendabit.“ *Hard.* II. p. 1005. — Cfr. Concil. *Epaon.* ann. 517. c. 34. *Ibid.* p. 1051.

2) Concil. *Cabilon.* circ. ann. 650. c. 9. *Hard.* III. p. 949. Concil. *Aenhamens.* cit. c. 6.

3) *Gregor. III.* epist. ad Bonifac. Archiepiscop.: „Haec quoque inter alia crimina agi in partibus illis dixisti, quod quidam ex fidelibus *ad immolandum paganis sua venumdent mancipia.* Quod ut magnopere corrigere debeas, frater, commonemus, nec sinas fieri ultra: scelus est enim et impietas. Eis ergo, qui haec perpetraverunt, similem homicidae indices poenitentiam.“ *Hard.* III. p. 1869.

4) Vgl. Möhler, Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei durch das Christenthum in den ersten XV Jahrhunderten. Tübinger Quartalschrift. 1834. S. 582 ff.

5) Concil. *Berghamsted.* ann. 697. c. 10. *Hard.* III. p. 1819.

6) *Ibid.* c. 27.

vorgesetzt, so erlangt er dadurch die Freiheit [1]); die Sclaven haben vor Gericht das Recht der Zeugenschaft selbst gegen Freie [2]) und bei Anklagen können sie sich mit Eid und Eideshelfern reinigen [3]); ihre Ehen sind gültig auch ohne Zustimmung des Herrn [4]); die Verbindungen von Sclaven und Freien sind rechtlich zulässig [5]), das altheidnische Gesetz, daß die Kinder der Freien und Unfreien „der ärgern Hand folgen", d. h. der Knechtschaft anheimfallen, ist aufgehoben [6]), ebenso das Verbot, wornach sie des Erwerbes von Eigenthum unfähig waren [7]). — Es wird Niemand in Abrede ziehen, daß diese Gesetze von tiefgreifender Wirkung sein und für den niedergetretenen Sclavenstand eine unendliche Wohlthat in sich schließen mußten, aber mehr als Gesetze waren sie dennoch nicht: sie standen in directem Widerspruch mit den nationalen Anschauungen und allen socialen Einrichtungen, die Schmach und Verachtung, welche die öffentliche Meinung an die Knechtschaft heftete, vermochten sie nicht zu verwischen und ebendarum blieben sie vielfach unbeachtet, wie ihre häufige Wiederholung hinlänglich beweist. Indessen hat die Kirche auch dieses Hinderniß siegreich überwunden, den Geist des Volkes umgewandelt und den tausendjährigen Irrwahn zu Boden getreten — dadurch, daß sie die Sclaven gleich den Edlen

1) *Ibid.* c. 15.

2) *Paschal.* II. epist. ad Galon. Paris. Episcop. Bei *Hard.* VI. II. p. 1819.

3) *Lex Ripuar.* Tit. LVIII. 20.

4) c. 1. C. XXIX. q. 2; c. 1 X de conjug. servor. 4. 9.

5) c. 2—8. C. XXIX. q. 2.

6) c. 8 X de servis non ordinand. 1. 18.

7) *Theodor. Cantuar.* Capitula, c. CXVII. *Hard.* III. p. 1778.

30 *

und Freigebornen nach erfolgter Manumission in die Reihe ihrer Diener aufnahm [1]), sie an der Achtung und den Vorrechten derselben theilnehmen ließ und ihnen den Weg zu den höchsten Aemtern und Ehrenstellen in ihrem Schooße eröffnete: zur Zeit Ludwigs des Frommen saßen Freigelassene auf den meisten bischöflichen Stühlen [2]) und Ebbo, Erzbischof von Rheims, der erste Prälat des Reichs, war als Leibeigener geboren [3])! Handgreiflicher und eindringlicher konnte die Lehre des Evangeliums, daß vor Christus der Sclave und Freie verschwinde, einem Volke, das so eifersüchtig die bürgerlichen Standesunterschiede bisher bewachte, nicht gepredigt werden, als eben durch diese Zulassung der Freigelassenen zu den ehrenvollsten und einflußreichsten Aemtern in Kirche und Staat. Die Wirkungen dieses gewaltigen Umschwunges blieben auch nicht lange aus. Wie die Bischöfe [4]) und Aebte [5]) ihren Lehren und

---

1) Concil. *Toletan*. IX. ann. 655. c. 11. *Hard.* III. p. 975; Concil. *Francoford.* ann. 794. c. 23. *Hard.* IV. p. 907; Tit. X de servis non ordinand. 1. 18.

2) *Theganus*, Vita Ludovici Imperat. c. 20. 43. 50. *Migne,* Patrolog. T. CVI. p. 414. 421. 425.

3) Epist. *Caroli Calvi* ad Nicolaum I Papam: „Ipse Ebbo *regii fisci familia oriundo progressus*, regia pietate pii ac gloriosi avi nostri Caroli susceptus, palatinis negotiis non mediocriter annutritus, *libertate donatus*, ad nobilitatem vehementis ingenii in sacris ordinibus gradatim promotus etc.“ Bei *Bouquet,* Rerum Gallic. Scriptor. T. VII. p. 557. Cfr. *Theganus*, l. c. c. 44.

4) Concil. *Agath.* ann. 506. c. 7. *Hard.* II. p. 998; Concil. *Caesaraugust.* ann. 691. c. 4. *Hard.* III. p. 1780; Concil. *Suession.* II. ann. 853. c. 12. *Hard.* V. p. 56. — Mit welchem Ernste die Gesetzgebung auf gänzliche Beseitigung der Sclaverei bedacht war, geht unter Anderem auch aus Folgendem hervor. Es galt durch das ganze Mittelalter der dem römischen Rechte entnommene Grundsatz, daß ein Freigelassener wegen Undankbarkeit auf Andringen seines frühern

Forderungen dadurch Nachdruck gaben, daß sie den Leibeigenen ihrer Kirchen die Freiheit schenkten, so zeigten sich auch die Laien als gelehrige Schüler, indem sie dasselbe thaten: massenhaft folgten sich diese Freilassungen, das Jubeljahr des alten Gesetzes schien wieder gekommen zu sein, alle Urkunden jener Zeit nennen christliche Motive dieser großmüthigen Handlungsweise [1]) und überall findet sich der Gedanke ausgesprochen, daß es sich nicht gezieme, den Nebenmenschen, der ein Kind desselben Vaters sei und Gott allein zum Herrn habe, fernerhin als Knecht zu behandeln [2]). Vom zwölften Jahrhundert an gibt es in den europäischen Staaten keine Sclaverei mehr. Wie viel

---

Herrn in den Sclavenstand zurückversetzt werden könne (Walter, Deutsche Rechtsgeschichte, II. S. 39); mancher Freigelassene zeigte sich gegen die Kirche, deren Eigenthum er früher war, in hohem Grade undankbar (Concil. *Toletan*. IX. c. 13—15; *Toletan*. XIII. c. 6. *Hard*. III. p. 975. 1742), aber es findet sich kein Beispiel, daß die Bischöfe von diesem Revocationsrechte Gebrauch gemacht hätten, vielmehr ließen sie die einmal ertheilte Freiheit unter allen Umständen unangetastet.

5) Benedict von Aniane, der Reformator des Klosterlebens unter Carl dem Großen, wies bei Schenkung von Ländereien die darauf haftenden Sclaven zurück und drang auf deren Freilassung (*Mabillon*, Act. Sanct. Ord. S. Bened. S. IV. P. I. p. 197). — Die Aebte waren mit der Manumission ihrer Sclaven vielfach so freigebig, daß die Concilien sich genöthigt sahen, Beschränkungen eintreten zu lassen, „damit nicht die Mönche arbeiten müßten, während ihre Freigelassenen feiern.“ Concil. *Agath*. c. 56. Concil. *Epaon*. c. 8. *Hard*. II. p. 1004. 1048.

1) Vgl. die Beweisesstellen bei Möhler, a. a. O. S. 594 f.

2) *Marculf*. Formul. L. II. 32: „... te ab omni vinculo servitutis absolvimus, ita ut deinceps tanquam si ab ingenuis parentibus fuisses procreatus vel natus, vitam ducas ingenuam, et nulli heredum ac proheredum nostrorum vel cuicunque servitium impendas nec libertinitatis obsequium debeas *nisi soli Deo*, *cui omnia subjecta sunt*.“

die christliche Religion und Kirche durch Aufhebung derselben für Humanität und Civilisation gethan, ist unschwer einzusehen: sie hat nicht nur Tausende in den Genuß der natürlichen Menschenrechte wieder eingesetzt, ihnen die persönliche Freiheit gegeben und dadurch den Grund gelegt zu dem eigentlichen Bürgerstand, der später eine so große Bedeutung erlangte und ein so reiches Leben entfaltete, sondern sie hat auch — was noch mehr ist — dem Gedanken Anerkennung verschafft, daß alle Menschen an sich gleichberechtigt seien, daß nicht Geburt und Abstammung den wahren Adel verleihen, sondern Verdienst und edle Gesinnung, daß vor dem Gesetze kein Ansehen der Person gelte und daß der Zutritt zu Würden und Aemtern Allen gleichmäßig offen stehen solle, — Grundsätze, auf welchen noch heute die civilisirten Staaten aufgebaut sind und welche das Palladium der bürgerlichen Freiheit bilden. Man sage nicht, daß zu diesen liberalen Anschauungen die Menschheit im Laufe der Zeit und mit dem Fortschreiten der Bildung aus sich allein ohne christliche Religion und Kirche gelangt sein würde, denn für eine so durchgreifende Umbildung aller hergebrachten Begriffe, für eine so völlige Veränderung aller Lebensverhältnisse, wie die Aufhebung der Sclaverei sie in sich schloß, war eine gänzliche Umwandlung des innern Menschen die unerläßliche Voraussetzung, es mußte der angeborne Hochmuth, die Grausamkeit, die Habsucht, die Rücksichtslosigkeit des kaltberechnenden Egoismus, diese traurigen Erbstücke der Sünde unserer Stammeltern, völlig gebrochen und an ihre Stelle ein ganz neues Lebensprincip gesetzt werden, bis aus der neugeschaffenen Erde die göttliche Saat der Bruderliebe, der Milde, der Barmherzigkeit emporsprossen konnte. Auf der andern Seite

ist jener Annahme die Geschichte nichts weniger als günstig. Jahrhunderte lang hat die Sclaverei in den alten heidnischen Staaten bestanden, Niemand fühlte das Schreckliche dieser Institution, Niemand bekämpfte sie oder forderte ihre Aufhebung, auch die Besten und Weisesten nicht, — gerade je mehr die Bildung zunahm und die Sitten sich verfeinerten, desto härtere Bande wurden um den Sclavenstand geschlungen, desto mehr löste sich das ursprüngliche patriarchalische Verhältniß von Knecht und Herr, desto grausamer und entwürdigender wurde jener behandelt, desto eifriger fieng man jetzt an, die Rechtmäßigkeit des Sclaventhums auch speculativ zu begründen, sie als etwas Natürliches und Nothwendiges darzustellen — und als die Kirche bereits Hand an's Werk gelegt und eine große Menge der Unglücklichen in ihren Schooß aufgenommen hatte, ließen es die heidnischen Vertreter der Bildung an Hohn und Spott gegen die Christen nicht fehlen, ihnen bemerkend, es sei lächerlich, diese Wesen, die geistig dem Thiere gleichstehen, als Menschen zu behandeln und sie einer höhern Ausbildung und Vervollkommnung für fähig zu halten [1]. — Mit denselben Waffen und den gleichen Erfolgen hat die Kirche des Mittelalters noch eine andere tief im Volksbewußtsein begründete, öffentliche Institution, welche wie die Sclaverei Tausenden ihre natürlichen Menschenrechte vorenthielt, aufs Entschiedenste bekämpft — die fast unbeschränkte, in's Maaßlose erweiterte Gewalt des Familienvaters über Frau und Kinder. Was zunächst die Letztern betrifft, so hatte nach gemanischer Sitte der Vater unbedingt das Recht, sein neugeborenes Kind durch

1) *Origenes* adv. Celsum, L. III. § 44.

Aussetzung dem Tode zu weihen. In der Regel freilich machte er von dieser schrecklichen Befugniß nur dann Gebrauch, wenn äußere Verhältnisse dazu aufforderten, wenn z. B. große Armuth die künftige Erziehung als unmöglich erscheinen ließ oder wenn körperliche Gebrechen des Kindes die Besorgniß nahe legten, es möchte doch nur ein unbrauchbares Glied der Familie werden, — aber auch ohne alle äußere Gründe und ohne jede Noth war es ihm gestattet, in der angegebenen Weise, falls er die Stimme des natürlichen Gefühls zu unterdrücken vermochte, sich seines Sprößlings beliebig zu entledigen [1]). Ebenso lag es in seiner Willkür, die Aussetzung in einer Weise und an einem Orte vorzunehmen, daß der Tod mit Bestimmtheit erfolgen mußte oder bei derselben solche Veranstaltungen und Vorsichtsmaßregeln zu treffen, daß die Auffindung des Kindes und seine Erziehung durch einen Dritten mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden konnte, aber auch wenn das Letztere wirklich zutraf, war das Loos des Findlings traurig genug: er wurde Sclave des fremden Erziehers [2]) und mußte durch Arbeit die aufgewendeten Kosten ersetzen, falls sein Eigenthümer nicht vorzog, ihn zu verkaufen [3]) und mit dem Erlöse sich bezahlt zu machen. Die

1) Wilda, Strafrecht der Germanen, S. 725.

2) Grimm, a. a. O. S. 460.

3) *Formulae Sirmond.* XI: . . . „Infantulum sanguinolentum, periculo mortis imminente, pannis involutum invenimus et ipsum per triduum seu amplius apud plures homines inquisivimus quis suum esse diceret et non invenimus, cui nomen ipsum imposuimus. Sed postea pietate interveniente et Domini misericordia opitulante, ipsum infantulum homini aliquo nomine illo ad nutriendum dedimus, ut si, Deo praesule, convaluerit, ipsum in suis servitiis ac solatiis juxta legis ordinem retineat. Pro quo *pretium accepimus*, in quod nobis bene complacuit, *valentem solidos tantos.*“

Grausamkeit der Kinderaussetzung stammt aus derselben Quelle wie die Sclaverei und findet sich gleich dieser bei allen heidnischen Völkern, im feingebildeten Athen wie im rechtskundigen Rom, Niemand sah ein Unrecht darin, wenn der Vater, um mit Lactantius [1]) zu reden, seine eigenen Eingeweide den Hunden als Beute vorwarf, die Ansichten eines Plato und Aristoteles, die sie in ihrem Musterstaate verwirklicht wissen wollten, sind hinlänglich bekannt. Erst das Christenthum brachte in diese Nacht das Licht einer mildern und humanern Gesinnung, indem es lehrte, daß auch die arme Kindesseele Gottes Bild an sich trage und unter seinem Schutze stehe, daß sie ein Recht habe, für das ewige Leben gebildet nnd erzogen zu werden, selbst wenn ihr zerbrechliches Gefäß, der Körper, wenig Aussicht gebe auf ein nützliches und brauchbares Glied der Familie oder des Staates. Demgemäß hat das kirchliche Recht die Aussetzung als ein Verbrechen bezeichnet und die traurigen Wirkungen derselben in jeder Weise abzuwenden gesucht. Wer ein ausgesetztes Kind findet, soll es der Kirche anzeigen und am darauffolgenden Sonntage hat der Priester vom Altare aus zu verkünden, daß der Findling innerhalb zehn Tagen abgeholt werden könne. Wer ihn zurückverlangt und den Finder verleumdet als habe er das Kind gestohlen, der soll von der Kirche wie ein Mörder bestraft werden [2]), weil durch die Furcht vor derartigen

1) *Instit. divin.* L. VI. c. 20.

2) Concil. *Vasens.* ann. 442. c. 9. 10. *Hard.* I. p. 1790. Wiederholt vom Concil. *Arelat.* II. ann. 443. c. 51 und Concil. *Agath.* ann. 506. c. 24. *Hard.* II. p. 777 u. 1000. — In einer merkwürdigen Weise bestimmen die norwegischen Kirchenrechte näher, daß das Verbot, neugeborne Kinder auszusetzen oder zu tödten, auch auf Miß-

Anschuldigungen, falls sie ungeahndet blieben, die Barmherzigkeit abgehalten würde, sich der Ausgesetzten fernerhin anzunehmen. Dieß war der Standpunkt der Kirche: die staatliche Gesetzgebung hat denselben alsbald acceptirt und auch ihrerseits die Aussetzung der Kinder als ein Verbrechen behandelt [1]), eine Praxis, die von da an bis auf unsere Tage in fortwährender Geltung blieb. — Betrachten wir sodann die Stellung, welche im germanischen Alterthum die Frau gegenüber dem Manne einnahm, so war sie nicht günstiger als die der Kinder und kaum erträglicher als jene der eigentlichen Sclaven. Die Frau ging bei Eingehung der Ehe durch Kauf in das Eigenthum des Mannes über [2]) und stand völlig unter seiner Gewalt (potestas) [3]), daher konnte er sie züchtigen [4]), verkaufen [5]), ja tödten [6]) und bei seinem Tode wurde sie mit ihm verbrannt oder begraben [7]). Auch diese Knechtschaft hat das Christenthum beseitigt, der Mißhandelten ihre Würde

---

geburten, „z. B. wenn die Waden vorne, die Augen im Nacken sitzen," Anwendung finde, nur wenn das Kind kein menschliches Haupt und keine Menschenstimme habe, soll man es zur Kirche bringen und dem Priester anheimstellen, ob er es taufen wolle, dann solle man ein Grab auf dem Kirchhof graben, das Kind hineinlegen, das Grab zudecken, am besten mit einem flachen Stein, so daß weder die Hunde noch die Raben dazu kommen können, und keine Erde darauf werfen, bis es todt sei. Wilda, a. a. O. S. 725 f.

1) *Lex Visigoth.* L. IV. tit. 4. 1: „Hoc *facinus* (expositio) cum fuerit ubicunque commissum, *judicibus et accusare liceat et damnare.*" Cfr. *Lex Frision.* Tit. V. 1.

2) Grimm, a. a. O. S. 420 ff.

3) *Lex Burgund.* LII. Addit. I. 13.

4) *Tacit.* German. c. 19.

5) Grimm, a. a. O. S. 450.

6) *Lex Visigoth.* III. 4. n. 4.

7) Grimm, a. a. O. S. 451.

und natürlichen Rechte wieder zurückgegeben und einer humanern Sitte die Wege gebahnt. Ausgehend von der Einheit des Ursprungs beider Geschlechter, geleitet von der Anschauung, daß die Frau wie der Mann ein Kind des himmlischen Vaters sei, erlöst wie er durch Christi Blut, theilhaftig der gleichen Verheißung eines ewigen Lebens, hat das Recht der Kirche die Gattin dem Manne in ehelichen und häuslichen Verhältnissen völlig gleichgestellt — *una lex* est de viris et feminis [1]." Ganz besonders aber waren es zwei Institutionen, mittelst welcher die Kirche diese Gleichberechtigung der Frau wahrte und ihre Würde schützte — das Gebot der Monogamie und die Unauflöslichkeit des ehelichen Bandes. Wenn Tacitus von den heidnischen Germanen berichtet, daß die Reichen und Vornehmen unter ihnen mehrere Frauen haben [2], so finden wir das Gleiche auch noch in den spätern Zeiten. Chlotar I. wurde von seiner Frau Ingunde gebeten [3], auch ihrer Schwester einen reichen und angesehenen Mann zu verschaffen: er erfüllte den Wunsch aufs Genaueste, indem er selbst sie zur Frau nahm, versichernd, einen besseren und angesehenern habe er für sie nicht ausfindig machen können.

1) Concil. *Compend.* ann. 756. c. 5. *Hard.* III. p. 2005.

2) *Germania,* c. 18.

3) *Gregor.* Turonens. l. c. L. IV. c. 3: „Precor ut sorori meae, servae vestrae, utilem atque habentem virum ordinare dignemini, unde non humilier, sed potius exaltata servire fidelius possim. Quod ille audiens, cum esset nimium luxuriosus, in amorem Aregundis incenditur et ad villam in qua ipsa residebat dirigit eamque sibi in matrimonio sociavit. Qua accepta, ad Ingundem rediens, ait: Tractavi mercedem illam implere, quam me tua dulcedo expetiit. Et requirens virum divitem atque sapientem, quem tuae sorori deberem adjungere, nihil melius quam meipsum inveni."

In der Lebensgeschichte Chariberts redet Gregor von Tours [1]) von dessen Königinnen und Dagobert I. hatte neben drei Frauen noch so viele Concubinen, daß der Berichterstatter darauf verzichtet, sie alle aufzuzählen [2]). Von einer Reihe anderer Fürsten und Könige der damaligen Zeit erwähnen die Geschichtschreiber ganz das Nemliche: hätte nun die Kirche nicht mit aller Energie die Vielweiberei bekämpft, der niedrigsten und in ihren Folgen für Staat und Familie verderblichsten Leidenschaft nicht einen festen Damm entgegengesetzt, wie bald würde das Beispiel der Großen auch unter den weniger Vornehmen Nachahmung gefunden und allerwärts orientalische Serails geschaffen haben, wie bald würde die Frau als bloßes Werkzeug der sinnlichen Lust auf jene niedere Stufe der Achtung herabgesunken sein, auf welcher in Asien das weibliche Geschlecht noch heute steht! Nicht viel besser waren die Anschauungen der alten Germanen in Betreff der Auflösung der Ehe: in den frühern Zeiten konnte sie der Mann willkürlich aussprechen ohne Angabe irgend eines Grundes [3]), — und wenn später Sitte und Gesetz auch engere Schranken zogen, so hatte die Willkür und Leidenschaft bei den vielen gesetzlich anerkannten Scheidungsgründen immerhin noch Mittel genug, eine lästig gewordene Verbindung zu lösen

1) L. c. c. 26: „Nec multo post et ipse rex post eam decessit Charibertus: cujus post obitum Theudechildis *una reginarum ejus* nuntios ad Guntchramnum regem dirigit, se ultro offerens matrimonio ejus."

2) *Fredegar.* Chronic. c. 60: „Luxuriae supra modum deditus *tres habebat reginas,* maxime et plurimas concubinas. Reginae vero hae erant, Nantechildis, Ulfigundis et Berchildis. Nomina concubinarum eo quod plures fuissent, *increvit huic Chronicae inseri.*"

3) Phillips, Deutsche Geschichte, I. S. 209.

und eine neue einzugehen [1]). Lange war die Kirche bei der Rohheit und Sinnlichkeit der Völker außer Stande, der Heiligkeit des Ehebandes die gebührende Achtung zu verschaffen, vielfach sah sie sich genöthigt, dem nun einmal Bestehenden mit weiser Nachsicht sich anzubequemen, aber ihre Gesetzgebang hat dessen ungeachtet nie aufgehört, an der Unauflöslichkeit im Principe festzuhalten [2]) und dieselbe als das zu erstrebende Ziel hinzustellen, bis es ihr endlich gelang, auch in diesem Kampfe Sieger zu bleiben, die unbändige Naturkraft unter das Gesetz des Evangeliums zu beugen und die schutzlose Frau gegen Verletzung ihrer natürlichen Rechte sicher zu stellen. — Wie viel aber die christliche Religion durch Beseitigung der unbeschränkten väterlichen Gewalt für Humanität und Civilisation gethan habe, bedarf keiner weitläufigen Auseinandersetzung: abgesehen von der Wohlthat gegen die bisher Unterdrückten war jetzt erst ein geordnetes, auf gegenseitiger Achtung gegründetes Familienleben, ein freundliches, liebevolles Zusammensein der Gatten, eine gute Erziehung der Kinder, die allseitige Ausbildung der edlern menschlichen Kräfte und Anlagen möglich — und welch unendlicher Segen für den Einzelnen wie für die Gesammtheit hierin liege, ist allgemein anerkannt.

Indessen dehnte die Kirche des Mittelalters ihren wohlthätigen Einfluß noch auf weitere Kreise des Lebens aus und war innerhalb derselben mit dem gleichen Eifer

---

1) Moy, Das Eherecht der Christen, S. 278 ff.

2) Concil. *Toletan.* ann. 681. c. 8. *Hard.* III. p. 1723. Concil. *Aurel.* ann. 533. c. 11. *Hard.* II. p. 1175. Concil. *Suession.* ann. 744. c. 9. *Hard.* III. p. 1934. Statuta S. *Bonifac.* c. 35. *Hard.* ibid. p. 1945.

Canon der Concilien [1]), daß den Bischöfen die heilige Pflicht obliege, die Armen, die Wittwen und Waisen, überhaupt alle hülfelosen Personen, um die sich sonst Niemand kümmerte, vor den weltlichen Gerichten gegen mächtige Bedränger persönlich in Schutz zu nehmen und jede ungerechte Sentenz von ihnen abzuwehren. In der mannigfaltigsten Weise haben sie dieser Pflicht Genüge geleistet, ihre Bemühungen waren von den besten Erfolgen begleitet, Richter und Fürsten [2]) beugten sich vor der Majestät der Religion, in deren Namen sie sprachen; wo aber Bitten und Ermahnungen kein Gehör mehr fanden, da griffen die Sachwalter der Armen und Schutzlosen zu den gefürchteten Waffen der geistlichen Strafgewalt [3]), und es ließe sich

1) Concil. *Matisconens*. II. c. 12: „Quid autem scriptura divina de viduis et pupillis praecipiat, nobis clam non est. Ideoque, *quoniam provisioni nostrae, Deo auctore, causae principaliter viduarum et pupillorum sunt commissae*, pervenit ad nos, quod a judicibus crudelius pro levissimis causis, veluti defensore carentes, irremediabiliter affligantur. Ob quam causam decernimus, ut judices non prius viduas et pupillos conveniant, quam episcopo nuntiarint, cujus sub velamine degunt. Quod si episcopus praesens non fuerit, archidiacono vel presbytero cuidam ejus, ut pariter sedentes communi deliberatione causis eorum terminos figant ita juste ac recte, ut deinceps de talibus antedictae personae non conquassentur.“ Cfr. Concil. *Arelat*. VI. ann. 813. c. 17. *Hard*. IV. p. 1005.

2) Concil. *Toletan*. III. ann. 589. c. 18: „Praecipit haec sancta et veneranda synodus, ut semel in anno in locum, quem metropolitanus elegerit, episcopi congregentur; judices vero locorum *ex decreto gloriosissimi domini nostri* simul cum sacerdotali concilio in unum conveniant, ut discant, quam pie et juste cum populis agere debeant. Sunt enim prospectores episcopi *secundum regiam admonitionem* qualiter judices cum populis agant, ita ut ipsos praemonitos corrigant aut insolentias eorum auditibus principis innotescant.“ *Hard*. III. p. 482. — Daß das Institut der Missi dominici ganz dem gleichen Zwecke diente, ist bekannt.

3) Concil. *Turonens*. II. ann. 567. c. 26: „Ut judices aut po-

eine glänzende Reihe hl. Männer namhaft machen, die mit Aufopferung und eigener Gefahr in dieser Form gegen übermüthige Frevler des gebeugten Rechtes sich annahmen. Und als später in den sturmbewegten Zeiten, die auf Carl den Großen folgten, die weltlichen Gerichte so weit herabsanken, daß sie die Klagen der Geringen und Niedrigen gar nicht mehr anhörten oder doch jedenfalls zu Gunsten des mächtigen Gegners entschieden, sei es aus Hoffnung auf Belohnung oder, was häufiger war, aus Furcht vor dessen Rache, da stellte die Kirche die rechtlos gewordene Armuth und Verlassenheit ausschließlich unter ihren Schutz, öffnete ihnen die eigenen Gerichte als Zufluchtsstätte, indem sie den Grundsatz zur Geltung brachte, daß die Rechtssachen der Armen, der Wittwen und Waisen nur mehr vor dem geistlichen Forum verhandelt werden dürfen [1]). Tausende sahen hierin eine unendliche Wohlthat, die öffentliche Meinung anerkannte unbedingt das aufgestellte Princip, bereitwillig gaben die weltlichen Fürsten ihre Zustimmung und die Beispiele sind gar nicht selten, daß sogar verwaiste Mitglieder königlicher Familien den mächtigen Schutz der kirchlichen Gerichtsbarkeit suchten und fanden [2]). — Das Mittelalter kannte noch andere Unglückliche, — elender, rechtloser, verlassener, als alle bisher Genannten, ich meine

---

tentes, qui pauperes opprimunt, si commoniti a pontifice suo se non emendaverint, *excommunicentur.*“ *Hard.* III. p. 366. Cfr. Concil. *Matisconens.* II. *Toletan.* III. citt.

1) Die hieher gehörigen Stellen des canonischen Rechts — c. 11. 15 X de foro compet. 2. 2; c. 26 X de verb. signific. 5. 40 — setzen die Anwendung des in Rede stehenden Grundsatzes als längst bestehende Praxis voraus.

2) *Thomassin.* P. II. L. III. c. 89. n. 6 seqq. *Benedict. XIV,* De synodo dioecesana. L. IX. c. 9. n. 10.

die vom Dämon der Blutrache Verfolgten. Zwar hatte das germanische Recht diese schreckliche Sitte möglichst zu mildern gesucht: dem nächsten Verwandten des Erschlagenen [1]) war zunächst nur gestattet, mittelst freier Uebereinkunft oder im Wege gerichtlicher Klage die gesetzliche Geldsühne vom Thäter zu verlangen, erst wenn dieser sie nicht geben wollte oder wegen Armuth nicht geben konnte, war Selbsthülfe zuläßig [2]). Aber der Trotz und Stolz jener streitbaren Völker, die Neigung zur Gewaltthat, der wilde Freiheitssinn, die Lust, sich selbst Recht zu nehmen — verbunden mit der Ansicht, daß Blut nur wieder mit Blut gesühnt werden könne, ließ es als feige und entwürdigend erscheinen, die Hülfe des Richters anzusprechen oder sich gütlich zu vergleichen: man griff zum Schwerte und ruhte nicht, bis die Manen des Getödteten durch das Blut des Thäters versöhnt waren. Nehmen wir hinzu, daß die Blutsverwandten sich hiebei unterstützen mußten [3]) und Familie gegen Familie im Kampfe stand [4]), daß, wenn der Thäter nicht erreichbar war, die Rache sich gegen jeden seiner Verwandten kehrte, auch wenn dieser um die That nicht

1) *Lex Anglior.* VI. 5: „Ad quemcunque haereditas terrae pervenerit, ad illum vestis bellica, id est lorica et *ultio proximi* et solutio leudis debet pertinere."

2) *Lex Saxon.* II. 5: „Litus, si per jussum vel consilium domini sui hominem occiderit, ut puta nobilem, dominus *compositionem persolvat vel faidam portet*."

3) *Tacit.* Germ. c. 21: „*Suscipere tam inimicitias seu patris seu propinqui*, quam amicitias, necesse est. Nec implacabiles durant. Luitur enim etiam homicidium certo armentorum ac pecorum numero, recipitque satisfactionem universa domus." — Vgl. Phillips, a. a. O. I. S. 122 ff.

4) Ein Beispiel findet sich bei *Gregor. Turon. Hist.* Francor. L. X. c. 27.

das Geringste wußte [1]); erwägen wir ferner, daß selbst die ganz zufällige und absichtlose Tödtung ein Recht auf Selbsthülfe gab [2]), so werden wir uns nicht wundern, daß diese Sitte in einen Krieg Aller gegen Alle ausartete, daß die Freiheit der Person im höchsten Grade gefährdet war, daß eine Menge von Unschuldigen der blinden Rachewuth zum Opfer fielen und daß die Rohheit der Völker, die diesen Zustand geschaffen, im Fortbestehen desselben wieder reichliche Nahrung fand. Die humanern Bestrebungen der Gesetzgeber waren erfolglos, es blieben ihnen nur noch Klagen übrig, daß die Todtschläge immer sich mehren, daß die besten Geschlechter dahinschwinden, daß das Land der mannhaftesten Bürger beraubt werde [3]). Aber was die weltliche Auctorität nicht zu erreichen vermochte, das gelang der Macht der Religion, der Geist der christlichen Milde und Barmherzigkeit schuf die Zufluchtsstätten des Asyls. Wenn der blutig Verfolgte in eine Kirche oder deren nächste Umgebung sich flüchtete, so fand er Schutz und Sicherheit [4]); seine Be-

---

1) Wilda, a. a. O. S. 173 f.

2) *Lex Anglior*. X. 8: „Qui nolens, sed casu quolibet hominem vulneraverit vel occiderit, compositionem legitimam solvat.“ Cfr. *L. Saxon*. XII. 1—5.

3) Wilda, a. a. O. S. 174.

4) Concil. *Aurelian*. I. ann. 511. c. 1: „De homicidis, adulteris et furibus, si ad ecclesiam confugerint, id constituimus observandum, quod ecclesiastici canones decreverunt et lex Romana constituit: ut ab ecclesiae atriis vel domo ecclesiae vel domo episcopi eos abstrahi omnino non liceat, sed nec aliter consignari, nisi ad evangelia datis sacramentis de morte, de debilitate et omni poenarum genere sint securi, ita ut ei, cui reus fuerit criminosus, de satisfactione conveniat. Quod si sacramenta sua quis convictus fuerit violasse, reus perjurii non solum a communione ecclesiae vel omnium clericorum, verum etiam et a catholicorum convivio separetur.“

dränger durften bei schwerer Strafe [1]) die heilige Schwelle nicht überschreiten. Pflicht der Priester war es jetzt, die feindlichen Parteien zu versöhnen, und nicht selten reichten sie für den Schützling sogar die verlangte Geldsühne dar [2]); mißlang aber das Friedenswerk, so durften sie auch den Schuldigen erst dann ausliefern, wenn sie das eidliche Gelöbniß erlangt hatten, daß er von Lebens- oder Leibesstrafen werde verschont bleiben [3]). So brachen sich die Wogen der wilden Leidenschaft an der Heiligkeit der christlichen Kirchen, die Geschichte ist Zeuge, daß Unzählige dort Schutz fanden gegen Tod und grausame Verstümmelung — und wenn wir auch nicht behaupten wollen, daß damit allem Unrechte gesteuert war, so hat die Religion einer humanern Gesinnung doch dadurch den Weg gebahnt, daß sie in dem Schutze, den sie dem Verfolgten factisch gewährte, die Blutrache als etwas Sündhaftes, Verwerfliches, der christlichen Liebe Widerstreitendes erscheinen ließ. — Wir erwähnen noch einer andern barbarischen Sitte, die unter dem Namen des Strandrechtes — laganum — bekannt ist und darin bestand, daß die Uferbewohner das Recht beanspruchten und übten, über die Schiffbrüchigen, die das Meer an's Land geworfen, schonungslos wie über Feinde

---

Hard. II. p. 1009. Cfr. Concil. *Tolet.* XII. ann. 681. c. 10. *Hard.* III. p. 1724. Concil. *Tribur.* ann. 895. c. 20. *Hard.* VI. p. 445. — Ueber die Anerkennung des Asylrechtes von Seiten der germanischen Staaten vgl. Dann, das Asylrecht, in der Zeitschrift für deutsches Recht v. Reyscher und Wilda. III. S. 340 ff.

1) Die kirchliche Gesetzgebung verhängte die Excommunication, die weltliche — bedeutende Geldbußen. *Lex Alemann.* III. 3.

2) Ein Beispiel bei *Gregor. Turon.* l. c. L. VII. c. 47.

3) Dasselbe verordnete auch das weltliche Recht, z. B. *Lex Visigoth.* L. VI. tit. V. 16.

herzufallen, sie zu Sclaven zu machen und ihr Eigenthum ohne Weiteres für sich zu behalten [1]). So unmenschlich und verabscheuungswürdig diese Sitte dem natürlichen Gefühle eines Jeden sich darstellen muß, so war sie doch unter allen heidnischen Völkern verbreitet, ja ihre Rechtmäßigkeit wurde so wenig beanstandet, daß man sie sogar mit der Religion in Verbindung brachte — durch die Annahme nämlich, die Schiffbrüchigen seien unmittelbar von den Göttern gesendet, und in dieser Gunstbezeigung des Himmels liege die Berechtigung, sich ihrer zu bemächtigen [2]). Zwar haben schon die ersten christlichen Kaiser treffliche Gesetze hiegegen erlassen und den Uebertretern schwere Strafen angedroht [3]), aber — wie die Berichte aus jenen Zeiten beweisen — ohne allen Erfolg, denn bloß weltliche Verbote und äußere Strafandrohungen erweisen sich tiefeingewurzelten Volkssitten und abergläubischen Meinungen gegenüber immer machtlos. Erst die kirchliche Gesetzgebung [4]) vermochte den

1) *Eddius*, Vita S. Wilfridi. c. 13: „Gentiles autem cum ingenti exercitu venientes navem arripere, praedam sibi pecuniae dividere, captivos subjugatos deducere resistentesque gladio occidere incunctanter proposuerunt . . . dicentes superbi, sua esse omnia, quasi propria, quae mare ad terras projecit.“ Bei *Du Cange*, Glossar. s. v. *Lagan*.

2) *Paulus Venet.* L. III. c. 33: „Si quando navis aliqua onerata praeter vectorum ejus intentionem ad illam provinciam (*Eli* vocatam) appulerit, puta tempestate aut alia necessitate id cogente, habitatores ejus rapere quidquid in navi inveniunt gubernatoribusque ejus dicere: Instituebatis ad aliam divertere provinciam cum mercibus vestris, *sed Deus noster et fortuna vos ad nos direxit et idcirco accipimus, quod Deus et fortuna nobis miserunt.*“ Bei *Du Cange*, l. c.

3) C. 1. Cod. de naufragiis. 11. 5; Instit. L. II. tit. 1. § 48; l. 44. Dig. de acquirendo rerum dominio. 41. 1.

4) *Gregor. VII.* in Concil. *Roman.* IV. ann. 1078: „Et quoniam

Kampf siegreich zu bestehen: sie appellirte an das Gewissen, bezeichnete die Ausübung des in Rede stehenden Rechtes als Mord und Diebstahl und belegte Diejenigen, welche nicht alsbald die vollständigste Restitution leisten würden, mit der Excommunication. Es liegt in der Natur der Sache, daß die „verabscheuungswürdige Gewohnheit" nicht überall wie auf Einen Schlag aufhörte, aber so viel ist immerhin gewiß, daß sie von da an allmählig aus dem Leben der Völker verschwand, und es ließe sich eine Reihe von Beispielen aufzählen, wo auf Andringen von Concilien und Bischöfen förmlich darauf Verzicht geleistet wurde [1]),

---

Dei judicio nonnullos naufragio perire cognoscimus et eos quasi legali jam jure, *diabolico immo instinctu*, ab his quibus misericorditer sublevari et consolari deberent depraedari conspicimus, statuimus et sub *anathematis* vinculo, *ut a praedecessoribus nostris statutum est*, jubemus, ut quicumque naufragum quemlibet et bona illius invenerit, *secure tam eum quam omnia sua dimittat.*" *Hard.* VI. p. 1578. — *Paschal. II.* in Concil. *Lateran.* ann. 1110: „Quicumque res naufragorum diripiunt, ut *raptores et fratrum necatores* ab ecclesiae liminibus excludantur." *Hard.* VI. II. p. 1898. Cfr. c. 3 X de raptor. 5. 17. — Die hiemit übereinstimmende weltliche Gesetzgebung findet sich in der Constitution Friedrichs II. Auth. ad c. 18. Cod. de furtis. 6. 2. — Wie schnell die von der Kirche aufgestellten Grundsätze auch in die Praxis übergiengen, beweist die Summa Raymundi, welche die bekannten Verse enthält: „Qui bona naufragium patienti sive ruinam tollit vel reperit, ubicunque sit nisi reddat, est reus aeternae poenae: praecepta, statuta, nec consuetudo terrae nec principis illum excusat: deponatur, si clericus hic est."

1) Philipp August, König von Frankreich, hatte nebst vielen andern Fürsten seines Reichs auf die Ausübung des Strandrechtes Verzicht geleistet. In der Bestätigungsurkunde v. J. 1191 sagt Erzbischof Wilhelm von Rheims ausdrücklich: „*Ad hoc* dominum ac nepotem nostrum carissimum Philippum Francorum Regem cum caeteris, quos praenominavimus, Baronibus *efficaciter induximus*, quod ipse dominus Rex illud Lagan ex toto quittavit et libere in

so daß, wenn noch Schriftsteller des spätern Mittelalters das Laganum als bestehend aufführen, damit nur mehr das Recht gemeint ist, die an's Ufer gespülten oder im Meere umhertreibenden Gegenstände zu behalten, wenn der Eigenthümer schlechthin unbekannt geblieben und troß aller Nachforschungen nicht aufzufinden ist. Solche Gegenstände sind herrenloses Gut geworden, und gegen ihre Besitznahme läßt sich Nichts mehr einwenden. — So hat sich die Kirche inmitten eines rohen Zeitalters auf die mannigfachste Weise der Armen, der Bedrängten, der Verlassenen hülfreich angenommen: wir läugnen nicht, daß ihre Gesetzgebung dabei mitunter Verhältnisse berührte, die an sich in's Gebiet des Staates gehören, aber sicherlich ist diejenige Geschichtsauffassung im Unrecht, welche in all diesen Bestrebungen nur Uebergriffe hierarchischer Herrschsucht und Anmaßung zu erblicken gewohnt ist, — sie war ohne Zweifel von edlern Motiven geleitet, von den Rücksichten der Menschlichkeit, der Milde und Schonung — und wenn wir auch von den innern Gründen ihres Handelns gänzlich absehen, so viel ist jedenfalls gewiß, daß sie factisch der Sache der Humanität und Civilisation große Dienste geleistet habe, indem sie der Willkür, dem Uebermuth, der Gewaltthätigkeit des

---

perpetuum remisit, sicut scripto ipsius patet authentico: similiter et omnes praenominati Barones *pro salute animarum* idem Lagan quittaverunt.“ Bei *Du Cange*, l. c. — Ueber Heinrich II, König von England, berichtet Wilhelm von Newbridge, De Rebus Anglic. L. III. c. 26: „Antiquam inhumanam circa naufragos consuetudinem in ipsis regni sui initiis eximia pietate correxit atque ejusmodi hominibus ab aequoreo discrimine liberatis humanitatis officium exhiberi praecipiens, graves in eos poenas sanxit, qui forte illis in aliquo molesti esse vel de rebus eorum quippiam usurpare praesumerent.“

Mächtigen gegenüber vom Schwachen Schranken setzte und einem bisher im socialen Leben unbekannten Grundsatze allgemeine Geltung erkämpfte, dem Grundsatz, daß Leben, Freiheit und Eigenthum eines Jeden, auch des Geringsten, heilig sei, daß das Gesetz diese Güter unter allen Umständen zu schützen habe und daß Derjenige, der sich daran vergreift, eines strafwürdigen Verbrechens sich schuldig mache.

Wie die christliche Religion und Kirche die persönliche Freiheit des Einzelnen in ihren mächtigen Schutz nahm, so sorgte sie nicht minder für die öffentliche Sicherheit und Aufrechterhaltung eines friedlichen, geordneten Zustandes. — Es ist hinlänglich bekannt, von welchen Grundsätzen damals das Kriegsrecht getragen war und wie dasselbe geübt wurde: es gab kein auf friedlichem Verkehr als Regel beruhendes Staatensystem, sondern die Völker schloßen sich entweder schroff gegen einander ab, oder waren in einem unablässigen Kriegsstande begriffen, der nur die Wahl ließ zwischen Unterwerfung oder Vernichtung des einen oder andern Theils — es galt das Recht des Stärkern, der über den Schwachen herfiel ohne jede äußere Veranlassung lediglich in der Absicht, ihn zu unterjochen oder doch zu plündern, und hiebei waren alle Mittel erlaubt, auch die verwerflichsten und grausamsten, wenn sie nur zum Ziele führten. Die christliche Kirche betrachtete den Krieg als ein Uebel und als die Quelle unzähliger Uebel [1]), aber sie

1) Concil. *Remens.* ann. 1119: „Bellica seditio plebes commovet ac dissolvit et per abrupta vitiorum letaliter evagari cogit. Ecclesias violat, sacramenta contaminat et plura nefaria irreverenter inquietat et a studio religionis pluribus modis evocat. In cultu Dei consistentes territat, molestiis nequiter infestat et quid agant prae timore nescientes enervat etc.“ *Hard.* VI. II. p. 1988.

huldigte doch nie der Ansicht, als könne diese Geißel der Völker gänzlich beseitigt werden; sie bezeichnete ihn, solange die Menschen unter den Einflüssen der ungezügelten Leidenschaft stehen, als eine Nothwendigkeit, um die nationale Existenz zu wahren, die Bösen zu züchtigen, die Guten zu schützen [1]). Sie erklärte die Kriegführung im Allgemeinen für erlaubt [2]), aber der ihr innewohnende Geist der Milde und Humanität suchte die Schrecken desselben möglichst zu mildern, und ihre Gesetzgebung hat unter den vielgestaltigen Kämpfen des Mittelalters den Forderungen der Civilisation stets mit Nachdruck das Wort geredet. Die von ihr schon damals aufgestellten und eingeschärften Grundsätze sind folgende: jeder Krieg ist ungerecht und sündhaft, der bloß um der Beute willen oder aus Ruhmsucht oder Eroberungslust unternommen wird [3]), der dabei angerichtete Schaden muß ersetzt werden [4]); erlaubt ist der Krieg nur dann, wenn ein gefährlicher Angriff abgewehrt, zugefügte Beleidigungen gerächt, geraubtes Eigenthum zurückerobert werden soll [5]);

---

1) C. 6. C. XXIII. q. 1: „Apud veros Dei cultores etiam ipsa bella pacata sunt, quae non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, *ut mali coërceantur et boni subleventur*."

2) C. 1. C. XXIII. q. 1: „Si christiana disciplina omnia bella culparet, hoc potius militibus, consilium salutis petentibus, in evangelio diceretur, ut abjicerent arma seque militiae omnino subtraherent. Dictum est autem eis: neminem concusseritis, nulli calumniam feceritis, sufficiant vobis stipendia vestra. Quibus proprium stipendium sufficere debere praecepit, *militare utique non prohibuit*."

3) C. 4. C. XXIII. q. 1: „Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus atque implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi et si qua similia, haec sunt, quae in bellis jure culpantur." Cfr. c. 5 eod. u. *Thomassin*. P. II. L. I. c. 70. n. 11 seqq.

4) C. 29 X de jurejur. 2. 24.

5) C. 1. C. XXIII. q. 2: „Justum est bellum, quod ex edicto

aber auch der gerechte Krieg darf nur als letztes Mittel zur Anwendung kommen: er muß dem Feinde angekündigt und die Gründe desselben ihm dargelegt werden, — bietet der Gegner hinlänglich Genugthuung, so ist diese anzunehmen und der Kampf zu unterlassen [1]; der Gebrauch allzu mörderischer Waffen ist verboten [2], Plünderung oder Zerstörung von Privateigenthum unerlaubt [3]; der Gebrauch von Kriegslisten beeinträchtigt Ehre und Gerechtigkeit nicht [4], aber gegebene Versprechen und eingegangene Verträge müssen auch dem Feinde gehalten werden [5]; nur gegen den bewaffneten und kämpfenden Gegner ist Anwendung von Gewalt gestattet, der Besiegte oder Gefangene soll mit Schonung und Milde behandelt werden [6]. — Sind diese edlen und großmüthigen Anschauungen nicht ganz dieselben, auf welchen die humanere Kriegführung der Neuzeit fast ausschließlich beruht? Es ist mir bekannt, daß sie damals

---

geritur, de rebus repetendis, aut propulsandorum hostium causa." — C. 2 eod.: „Justa bella definiri solent, quae ulciscuntur injurias, si qua gens vel civitas, quae bello petenda est, vel vindicare neglexerit, quod a suis improbe factum est, vel reddere, quod per injurias ablatum est."

1) C. 3. C. XXIII. q. 1; c. 1. C. XXIII. q. 2.

2) Concil. *Lateran.* II. ann. 1139. c. 29. *Hard.* VI. II. p. 1214; c. 1 X de sagittar. 5. 15.

3) Concil. *Trecens.* ann. 1107: „Decretum est, ut per nullam guerram incendia domorum fierent, nec oves aut agni raperentur." *Hard.* ibid. p. 1888.

4) C. 2. C. XXIII. q. 2: „Cum autem justum bellum susceperit, utrum aperta pugna, utrum insidiis vincat, nihil ad justitiam interest."

5) C. 3. C. XXIII. q. 1: „Fides, quando promittitur, etiam hosti servanda est, contra quem bellum geritur."

6) L. c.: „Sicut rebellanti et resistenti violentia redditur, ita victo et capto misericordia jam debetur, maxime in quo pacis perturbatio non timetur."

nicht immer beobachtet wurden, der kriegerische, gewaltthätige Geist der Zeit ließ sich in die engen Grenzen nicht bannen und selbst noch später finden wir beklagenswerthe Beispiele der raffinirtesten Grausamkeit [1]), aber die Grundlagen waren doch gegeben, auf welchen allmählig das Gebäude einer milderen Gesinnungsweise sich aufbauen konnte, die Religion hatte die frühern Unmenschlichkeiten als das bezeichnet was sie sind, — als Sünde und Frevel — und daß ihre Stimme nicht immer überhört worden sei, dürfte der Umstand beweisen, daß Fürsten und Völker häufig vor Beginn eines Krieges ihre Bischöfe versammelten [2]) oder sich nach Rom wendeten [3]), um über die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit desselben entscheiden zu lassen, ein Verfahren, in Folge dessen manche Streitigkeit eine völlig friedliche Lösung fand. — Jedoch waren damals die Kriege der Völker unter sich keineswegs die alleinige Quelle der Barbarei, der Inhumanität und Grausamkeit: wir müssen noch einer andern Sitte Erwähnung thun, die in engern Kreisen Jahrhunderte lang der Fluch aller friedliebenden Bürger, die Mutter blutiger Zwietracht und roher Gewalt war — wir meinen das Fehde- und Faustrecht. Zwar ist jene weitverbreitete Ansicht völlig unhaltbar, als ob das Fehde- und Faustrecht in einer gesetzlichen Sanction der brutalen Gewalt bestanden und dem Stärkern ohne Weiteres das Recht gegeben habe, über den Schwächern willkürlich herzufallen und ihn zu Boden zu treten: dergleichen Dinge gehören zu den stereotypen Mährchen, die

1) Raumer, Geschichte der Hohenstaufen. V. S. 507 f.
2) *Thomassin.* l. c. n. 12.
3) C. 13 X de judic. 2. 1. Vgl. Walter, K.R. § 342.

dem Mittelalter angedichtet werden. Immer hielt das öffentliche Recht an dem Satze fest, daß der Beschädigte bei dem ordentlichen Richter Klage zu erheben habe: erst wenn dieser wegen äußerer Hindernisse das geforderte Recht nicht geben konnte oder aus Gunst oder Feigheit nicht geben wollte, trat das Recht der Selbsthülfe ergänzend ein, — und auch jetzt noch mußte der Verletzte drei Tage vorher dem Gegner die Fehde ankündigen, damit dieser im Stande wäre, einen Vergleich anzubieten oder sich zum Widerstand zu rüsten: konnte der Angreifende den doppelten Beweis, bei Gericht vergebens Hülfe gesucht und die Fehde angekündigt zu haben, nicht liefern, so galt er als Landfriedensbrecher und entgieng selten der Strafe des Stranges [1]). Ohne Zweifel hatte dieses beschränkte Recht der Selbsthülfe in den damaligen Zeitverhältnissen, in dem lockern Staatsverbande und der damit nothwendig verbundenen Schwäche der richterlichen Gewalt seine volle Berechtigung: aber es legte auch den Mißbrauch sehr nahe und eben der Mißbrauch ist es, der so beklagenswerthe Folgen nach sich zog. Die Kriegs- und Kampfslust durchbrach die Schranken des Gesetzes, die nichtswürdigste Veranlassung mußte der Gewaltthat als Vorwand dienen, ja oft gab man sich nicht einmal die Mühe, einen Grund namhaft zu machen. Der Eine fiel unversehens über den Andern her, plünderte oder zerstörte sein Eigenthum, verwüstete seine Ländereien, vergewaltigte seine Hörigen und Schutzbefohlenen — und der Angegriffene seinerseits übte wieder Rache in derselben Weise. Diese unaufhörlichen Privatkriege führten einen

1) Vgl. über diese Verhältnisse Wächter, Beiträge zur deutschen Geschichte, S. 47 ff.

Zustand vollendeter Anarchie herbei: das Gesetz hatte keinen Vollstrecker, alle friedlichen Gewerbe waren gehemmt, der Ackerbau fast unmöglich, der Verkehr lag bei der allgemeinen Unsicherheit völlig darnieder. Daher die Noth und das Elend der Zeit, die häufigen Klagen über Hungersnoth und verheerende Seuchen und alle jene schrecklichen Erscheinungen, von welchen die damaligen Chronisten so viel zu erzählen wissen; daß unter solchen Verhältnissen auch die sittlichen Bande sich lösten, der Sinn des Volkes immer mehr verwilderte und unerhörte Verbrechen immer allgemeiner wurden, braucht kaum gesagt zu werden [1]). Ueber all Dieses wundern wir uns nicht, wohl aber darüber, daß sich noch Männer fanden, die Muth genug hatten, unter der Herrschaft zügelloser Gewalt für Recht und Frieden ihre Stimme zu erheben, — es war die Kirche, welche die Pflichten der ohnmächtigen Regierungen übernahm und die Religion zu Hülfe rief, um bessere Zustände herbeizuführen. Ich übergehe mit Stillschweigen jene ruhmreichen, jedoch erfolglosen Bemühungen einzelner Concilien [2]), dem frevelhaften Treiben ein Ziel zu setzen, aber mit Liebe und Wohlgefallen ruht das Auge des Menschenfreundes auf dem Institute des Gottesfriedens, der in das Geklirr der Waffen Ruhe brachte. Alle wehrlosen Personen, Priester und Mönche, Frauen, reisende Kaufleute, Pilger, Hirten mit ihren Heerden, die Landbebauer mit ihren Thieren und

1) Vgl. die treffliche Schrift von Kluckhohn, Geschichte des Gottesfriedens. Leipzig 1857. S. 10 ff.

2) Concil. *Narbonens.* ann. 990. *Hard.* VI. p. 729; Concil. *Helenens.* ann. 1027. *Hard.* ibid. p. 841; Concil. *Karrofens.* ann. 1028. *Hard.* p. 843; Concil. *Lemovicens.* II. ann. 1031. *Ibid.* p. 885.

Geräthschaften sollten einen ununterbrochenen Frieden genießen, kein Christ es wagen, die Waffen gegen sie zu kehren [1]; was aber die fehdeberechtigten Männer betrifft, so sollten wenigstens von Mittwoch Abend bis Montag Morgen unbedingt alle Kämpfe ruhen [2]. Schnell verbreitete sich die Treuga Dei aus dem südlichen Frankreich, ihrer Geburtsstätte, über England [3], Spanien [4], Italien [5] und Deutschland [6], eine Reihe von Concilien schärften das Gebot aufs Nachdrücklichste ein, bis die Synode von Clermont 1095 den Gottesfrieden zum allgemeinen Gesetz für die ganze Christenheit erhob [7]. Daß die heilige Waffenruhe auch gehalten wurde, dafür liefert die Geschichte die unzweideutigsten Beweise und die Schriftsteller aller Parteien sind hierin einverstanden, — die Gesetzgebung begnügte sich nicht, den Frieden bloß anzuempfehlen,

---

1) Concil. *Helenens.* circ. ann. 1065. *Hard.* VI. p. 1147. Concil. *Narbonens.* ann. 1054. *Ibid.* p. 1033 seqq.

2) Vgl. das schöne Schreiben der gallischen Bischöfe an den italienischen Clerus v. J. 1041, welches die erste, den eigentlichen Gottesfrieden betreffende Urkunde ist, bei Kluckhohn, a. a. O. S. 38 ff. — Unmittelbar nachfolgende Concilien haben den Gottesfrieden noch auf andere Tage und Theile des Jahres ausgedehnt: auf die Advents- und Fastenzeit bis nach Pfingsten und auf die Fest- und Heiligentage des übrigen Jahres. Cfr. Concil. *Narbonens.* cit. c. 3. 7.

3) Eingeführt zur Zeit der Eroberung des Landes durch die Normannen.

4) Auf Betreiben der Bischöfe zuerst verkündigt durch den Grafen Raimund Berengar von Barcelona im J. 1066.

5) Auf einer Synode der Bischöfe Unteritaliens im J. 1089.

6) Zuerst eingeführt in der Diöcese Lüttich durch den Bischof Heinrich im J. 1081, sodann in Cöln durch den Erzbischof Sigiwin im J. 1083.

7) Concil. *Claremont.* c. 1. *Hard.* VI. II. p. 1718.

sie drang mit allen Mitteln auf dessen allseitige Durchführung, machte seine Beobachtung zur Gewissenspflicht [1]), bedrohte die Verletzung mit der Excommunication und unter Beiziehung der weltlichen Fürsten mit den schwersten bürgerlichen Strafen [2]). — So wurde die christliche Religion in einer Zeit blutiger Zwietracht und roher Gewalt, wo der verwilderte Sinn nichts Heiliges mehr zu kennen schien, die Beschützerin der Unschuldigen und Wehrlosen, die Friedensstifterin zwischen den Kämpfenden, die Pflegerin der Kunst und Wissenschaft, die nur in Frieden gedeihen, die Begründerin eines geordneten Zustands, der allmählig die Herrschaft des Gesetzes wieder erstarken ließ und jene Keime der Humanität und Civilisation in seinem Schooße barg, deren segensreichen Früchte wir noch heute genießen.

Endlich erwähnen wir noch die weitgreifende reformatorische Thätigkeit der Kirche auf dem Gebiet der Rechtspflege. In erster Linie begegnet uns hier jene bekannte, mit dem germanischen Volkscharakter so eng verbundene Anschauung, wornach alle Verbrechen, die nicht gegen den Staat unmittelbar sich kehrten, sondern nur als widerrechtliche Handlungen gegen einzelne Individuen erschienen,

1) Concil. *Rotomagens.* ann. 1096. c. 3: „Statuit ut omnes homines a duodecim annis et supra *jurent* hanc constitutionem treviae Dei ex integro se servaturos tali juramento. Hoc audiatis vos N. quod ego amodo in ante hanc constitutionem treviae Dei fideliter custodiam et contra omnes, qui hanc jurare contempserint, vel hanc constitutionem servare noluerint, episcopo vel archidiacono in eo auxilium feram, ita ut, si me monuerit ad eundem super eos, nec diffugiam nec dissimulabo, sed cum armis meis cum ipso proficiscar et omnibus quibus potero juvabo adversus illos per fidem, sine malo ingenio, secundum meam conscientiam. Sic Deus me adjuvet et isti Sancti.“ *Hard.* VI. II. p. 1744.

2) Vgl. Kluckhohn, a. a. O. S. 53 f.

durch eine an den Beschädigten oder dessen Erben zu entrichtende Geldstrafe ablösbar waren [1]), — selbst das schwerste derselben, der Mord, konnte durch Erlegung des Wergeldes gebüßt werden [2]). Derjenige dagegen, dessen Vermögen die Bezahlung der Geldbuße nicht gestattete, wurde an Leib und Leben bestraft. — Wir wollen nun nicht verkennen, daß das System der Compositionen seine gute Seite gehabt habe, indem es wie vieles Andere in der deutschen Verfassung scharfsinnig darauf berechnet war, der Armuth und Verschwendung entgegenzuwirken [3]), aber auch seine große Mangelhaftigkeit wird Niemanden entgehen. Der Reiche, welcher bezahlen konnte, gieng auch bei den schwersten Verbrechen gewissermaßen straflos aus, verstand er sich zur Erlegung der Geldsühne, so blieb er von der öffentlichen Strafgewalt völlig unbehelligt [4]): nur der Arme büßte in der härtesten Weise mit Leib [5]),

1) *Tacit.* German. c. 12: „Distinctio poenarum ex delicto. Proditores et transfugas arboribus suspendunt; ignavos et imbelles et corpore infames coeno ac palude, injecta insuper crate, mergunt. Diversitas supplicii illuc respicit, tanquam scelera ostendi oporteat, dum puniuntur, flagitia abscondi. Sed et levioribus delictis, pro modo, poena. *Equorum pecorumque numero convicti multantur.* Pars multae regi, vel civitati, *pars ipsi*, *qui vindicatur*, *vel propinquis ejus exsolvitur.*"

2) *Tacit.* l. c. c. 21: „Luitur etiam *homicidium* certo armentorum ac pecorum numero recipitque satisfactionem universa domus." Cfr. *Lex Saxon.* Tit. II. De homicidiis; *Lex Salic.* Tit. XLIV. De homicidiis.

3) Walter, Deutsche Rechtsgeschichte, II. S. 370.

4) Walter, a. a. O. Wilda, Strafrecht der Germanen, S. 487.

5) Leg. Rachis. VI: „Et si talis homo fuerit, qui non habeat unde componere possit, *accipiat disciplinam*, ut emendatus fiat, et ut alii facere hoc non praesumant." Bei *Walter*, Corp. Jur. German. I. p. 828.

Leben[1]) oder Freiheit[2]). Diese große Ungleichheit und offenbare Ungerechtigkeit suchte die Kirche dadurch zu mildern und allmählig gänzlich zu verdrängen, daß sie ihrerseits jedes Verbrechen ohne Unterschied — die öffentlichen auf dem bischöflichen Send, die geheimen in foro interno — mit schwerer Kirchenbuße belegte, gleichviel, ob der Schuldige die Composition entrichtet hatte oder nicht. Hiedurch war factisch die Straflosigkeit des Reichen beseitigt[3]) und der Arme gegen zu schwere Sühne geschützt, denn es kam allmählig der Rechtssatz zur Geltung, daß, wer einmal die Kirchenbuße geleistet hatte, dem weltlichen Forum gegenüber straffrei sein solle[4]). Aber die Bußdisciplin der Kirche

1) *Childebert. Pact.* c. 2: „Quodsi latro redimendi se habet facultatem, se redimat. Si facultas deest, tribus mallis, parentibus offeratur. *Et si non redimitur, de vita componat.*" *Walter*, l. c. II. p. 8.

2) *Liutprandi Leg.* L. VI. 152: „Si quicumque homo, qui est pauper aut naufragus .. et non habet unde compositionem faciat, fecerit furtum, aut adulterium, scandalum, aut homicidium, aut plagas alii intulerit, et fuerit ipsa compositio XX solid. aut supra, dare debeat eum Publicus in manu ejus, cui talem fecerit culpam, *et ipse eum habeat pro servo.*" *Walter*, l. c. I. p. 823 seq.

3) Concil. *Cabilonens.* II. ann. 813. c. 34: „Quia igitur, Apostolo teste, non est personarum acceptio apud Deum et in omnibus judiciis cavenda est, *multo magis in hoc poenitentiae judicio praecaveri debet, ut nullus sacerdotum umquam aut gratia aut odio alicujus personae secus judicet*, quam quod in canonibus sacris invenerit, aut quod illi secundum sanctarum scripturarum auctoritatem et ecclesiasticam consuetudinem rectius visum est." *Hard.* IV. p. 1037. Cfr. Concil. *Pistens.* ann. 862. c. 2. *Hard.* V. p. 564.

4) C. 2 de except. VI. 2. 12: „Cum quidam saeculares judices, (dum coram eis excipitur de re per ecclesiasticum judicem judicata in casu, quo ad eum pertinet cognitio de consuetudine vel de jure,) recusent excipientes audire in derogationem jurisdictionis ecclesiasticae et contemtum, decernimus, ut per censuram ecclesiasticam

hatte noch zwei weitere, sehr tiefgreifende Wirkungen, die dem ganzen Strafrechte erst eigentlich eine moralische Grundlage gaben. Die Bezahlung und Annahme der Geldsühne war reine Privatsache zwischen dem Thäter und dem Verletzten, sie war in erster Linie Ersatz des angerichteten Schadens, mit der Reichung des Geldes erschien die ganze Sache als abgemacht: nunmehr aber ließ die Auferlegung der Buße, welche von der Kirche als öffentlicher Macht ausgieng, das Verbrechen als Verletzung der bestehenden Rechtsordnung erscheinen, als eine Niedertretung des Gesetzes — und die Strafe sollte die innere Unrechtmäßigkeit der That zum Bewußtsein bringen, den Verbrecher zu seiner Pflicht zurückführen, seinen Willen umwandeln und von weiterem Unrecht ihn abschrecken [1]), ein Gesichtspunkt, welcher der bisherigen Straftheorie fast gänzlich fremd geblieben war. Andererseits hatte die letztere das Verbrechen in höchst äußerlicher Weise immer nur unter dem Gesichtspunkte des angerichteten Schadens aufgefaßt, auf die innere Gesinnung und die Betheiligung des Willens kam lediglich Nichts an, weßhalb die zufällige Tödtung mit derselben Strafe bedroht war wie der absichtliche Mord [2]). Die Kirche dagegen betrachtete die böse

ab iniquitate coerceantur hujusmodi, et ad admittendum exceptionem eamdem, (ubi alias de jure debet admitti,) a locorum ordinariis compellantur."

1) Concil. *Cloveshov.* II. ann. 747. c. 26: „Postremo non sit eleemosyna porrecta ad minuendam vel ad mutandam satisfactionem per jejunium et reliqua expiationis opera a sacerdote Dei pro suis criminibus jure canonico indictam, sed magis *ad augmentandam emendationem suam, ut eo citius placetur divinae indignationis ira, quam suis provocavit sibi propriis meritis etc.*" *Hard.* III. p. 1959. Cfr. C. 63. 66. Dist. I. de poenitent.

2) Wenn z. B. Waffen zufällig von einem Nagel herunterfielen

That als solche, sie zog die innere Absicht, die moralische Verschuldung in Rechnung und legte je nach Verhältniß der Schuld eine größere oder geringere Buße auf [1]). Daß diese Anschauung der Sache, bei welcher allein von Uebung der Gerechtigkeit die Rede sein kann, bald auch in's Bewußtsein der Völker übergieng, beweisen unter Anderem die Gesetze der Westgothen: der Titel [2]) „de cæde et morte hominum" unterscheidet bereits zwischen dem absolut freiwilligen Morde, zwischen der Tödtung im Affecte und der fahrläßigen Tödtung ebenso scharf und bemessen nach Maaßgabe der moralischen Schuld die Strafe ebenso vorsichtig und gewissenhaft, wie unsere neueren Strafgesetzbücher. So ist der moderne Begriff von Verbrechen und Strafe, wie er jetzt bei allen civilisirten Völkern anerkannt ist, fast ausschließlich von der Kirche ausgegangen und die principielle Umgestaltung und consequente Weiterbildung des germanischen Strafrechtes ist ihr Werk. — Richten wir unsere Aufmerksamkeit auf diejenigen Ver-

---

und Jemanden verletzten, so mußte Derjenige, dem sie gehörten, das Wergeld bezahlen wie bei einem Morde. Phillips, a. a. O. I. S. 268.

1) Concil. *Wormat.* ann. 868. c. 25: „Poenitentibus *secundum differentiam peccatorum* sacerdotis arbitrio poenitentiae decernuntur. Debet itaque sacerdos in poenitentia danda singulorum causas singulatim considerare, *originem quoque modumque culparum* et affectus gemitusque delinquentium diligenter examinare manifesteque cognoscere, temporum etiam et personarum, locorum quoque et aetatum qualitates inspicere, ut etiam pro consideratione locorum, aetatum vel temporum, seu *pro qualitate delictorum* atque gemituum uniuscujusque delinquentis a sacris regulis oculos non reflectat." Die nachfolgenden Canones wenden sodann diesen Grundsatz auf concrete Fälle an. *Hard.* V. p. 741. — Cfr. Concil. *Rotomag.* ann. 1049. c. 18. *Hard.* VI. p. 1014.

2) Lib. VI. tit. 5.

brechen, die gegen den Staat als solchen sich kehrten oder bei welchen der Thäter die vorgeschriebene Geldsühne nicht zu erschwingen vermochte, so enthalten die germanischen Gesetzesbücher sehr harte Strafen [1]): verschiedene Verstümmelungen des Körpers — Ausstechen der Augen, Abschneiden der Nase, Abhauen der Hand — und grausame Todesarten — Ertränken, Rädern, Viertheilen, Pfälen, Vermauern, Hungertod, lebendig Begraben, Sieden in einer Pfanne mit Wein oder Oel: nach friesischem Volksrechte wurde Derjenige, der die Altäre der Götter verletzte, nachdem er entmannt und der Ohren beraubt worden, zur Ebbezeit an den Meeresstrand gelegt, damit ihn die Fluth mit sich in die Tiefe führe — und eine weitverbreitete Strafe des Baumverderbers bestand darin, daß er mit den Eingeweiden an den Baum angenagelt und solange um denselben herumgetrieben wurde, bis seine Därme die beschädigte Stelle bedeckten [2]). — Diese barbarische Rechtspflege in all ihren schrecklichen Formen bot der Thätigkeit der Kirche ein weites Feld dar und sie war unablässig bemüht, in diese Nachtseite des Volkslebens das Licht der Humanität und wenigstens einen Hauch von Menschlichkeit zu bringen. Ihren Abscheu vor jeder Grausamkeit und namentlich vor jedem Blutvergießen hat sie nie verhehlt [3]), vom kirchlichen Richter durfte unter keinen Umständen eine Lebensstrafe verhängt werden [4]), war es den Clerikern doch verboten, bei einer Folterung oder Hinrichtung auch

1) Grimm, Teutsche Rechtsalterthümer, S. 680 ff. Walter, Deutsche Rechtsgeschichte, II. S. 385.

2) Phillips, a. a. O. S. 286 f.

3) C. 1. 2. 3. 7. C. XXIII. q. 5.

4) C. 4 X de raptor. 5. 17; c. 3 X de crim. falsi. 5. 20.

nur passiv anwesend zu sein [1]); durch das ganze Mittelalter beanspruchten und übten die Bischöfe die Aufsicht über die Gefängnisse, um deren unglückliche Bewohner gegen harte und ungerechte Behandlung zu schützen und ihr Loos nach Möglichkeit zu mildern [2]), der Geist der christlichen Barmherzigkeit war es, der die Fürsten veranlaßte, an den hohen Festtagen des Jahres die Pforten der Kerker zu öffnen und den Gefangenen die Freiheit zu schenken [3]), derselbe Geist, der die Bischöfe trieb, für die zum Tode Verurtheilten zu intercediren, um wenigstens das Aeußerste von ihnen abzuwenden [4]). Es ist eine allgemeine Beobachtung, daß die Gesetzbücher in demselben Maaße menschlicher werden, in welchem die Kirche bei ihrer Abfassung thätig war und diejenigen Zeitabschnitte, in welchen sie einen überwiegenden

1) Concil. *Autosiodorens*. ann. 578. c. 33: „Non licet presbytero nec diacono ad trepalium, ubi rei torquentur, stare; c. 34: Non licet presbytero in judicio illo stare, unde homo ad mortem tradatur.“ *Hard*. III. p. 446.

2) Concil. *Aurelian*. V. ann. 549. c. 20: „Id etiam miserationis intuitu aequum duximus custodiri, ut qui pro quibuscumque culpis in carceribus deputantur, ab archidiacono seu a praeposito ecclesiae singulis diebus Dominicis requirantur, ut necessitas vinctorum secundum praeceptum divinum misericorditer sublevetur atque a pontifice, instituta fideli et diligenti persona, quae necessaria provideat, competens eis victus de domo ecclesiae tribuatur.“ *Hard*. II. p. 1447.

3) So verordnete Carl der Große: „Ut episcopus judices publicos commoneat, ut in diebus celeberrimis, id est Nativitate Domini nostri Jesu Christi et sancta Resurrectione et Pentecoste, quicumque miserrimi vinculis detinentur, relaxari debeant et absolutionem promereri. Et judex si pastorem commonentem despexerit, quandiu loci illius episcopo visum fuerit, ab ecclesiae liminibus arceatur.“ Bei *Thomassin*. P. II. L. III. c. 98. n. 2.

4) Ein schönes Beispiel gibt der hl. Remigius bei *Flodoard*. Histor. Eccles. Remens. L. I. c. 14. *Migne*, Patrolog. T. CXXXV.

politischen Einfluß übte, sind immer auch ausgezeichnet durch die Milde der Gesetzgebung: die Capitularien Carls des Großen und Ludwigs des Frommen reden nur äußerst selten von der Todesstrafe, für die größten Verbrechen erscheint Kirchenbuße [1]), die sich dann allerdings in sehr harter Form geltend machte [2]), als hinlängliche Sühne. Wir sind weit entfernt zu behaupten, die Kirche habe im Kampfe mit der Rohheit der Zeiten einen vollständigen Sieg errungen und alle Härten zu beseitigen vermocht, aber das Verdienst kann ihr doch nicht abgesprochen werden, in tausend Fällen eine mildere Behandlung veranlaßt und die humanen Principien zuerst aufgestellt zu haben, die in ihrer allmähligen Entwicklung zu jenen Straftheorien führten, auf welche die civilisirten Völker stolz zu sein ein Recht haben. — Wir erinnern noch kurz an den wohlthätigen Einfluß, den die Kirche und ihre Gesetzgebung auf die Verbesserung des bürgerlichen Proceßverfahrens ausgeübt hat. Es ist allgemein bekannt, daß in den weltlichen

1) *Thomassin.* P. II. L. I. c. 72.

2) „Gegen Ende des siebenten Jahrhunderts findet sich in Deutschland und England bei Verwandtenmord eine Bußzeit von sieben Jahren, wo der Verbrecher als friedlos und unstät, baarfuß mit wollenem Gewand in die Fremde gewiesen wird; er durfte keine Kirche betreten, nur Wasser, Brod und Kräuter essen außer Sonn- und Festtags; manchem war sieben Jahre lang untersagt, an einem Orte länger als einen Tag und eine Nacht zu weilen, außer bei Krankheit und an hohen Festen. Vermehrt wurde die Qual noch durch Anlegen eiserner Ketten: in St. Gallen traf ein solcher Unglücklicher ein, der wegen Mords zu büßen hatte; er trug um Hals und Arme eiserne Ringe, die tiefe Furchen in's Fleisch geschnitten hatten. Carl der Große verbot das Umherziehen nackter, in Eisen geschmiedeter Büßender.“ Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, II. S. 739 f. Cfr. *Thomassin.* P. II. L. III. c. 98. n. 5.

Gerichten Jahrhunderte lang der altgermanische Rechtsgrundsatz in Geltung war: nicht der Kläger hat die Schuld des Beklagten, sondern dieser seine Unschuld zu beweisen und das Mittel hiezu war das feierlich beschworene Wort des unbescholtenen Mannes — der Eid mit Eideshelfern [1]; wer ihn leistete, entgieng dadurch der Anklage, wer ihn verweigerte, galt als geständig und verfiel der gesetzlichen Strafe [2]. Wir läugnen nicht, daß diese Einrichtung einen höchst achtungswürdigen Ursprung hatte, sie beruhte auf dem unbedingten Glauben an die Wahrhaftigkeit des gegebenen Wortes, aber sie setzte auch eine große Gewissenhaftigkeit voraus und wo diese nicht mehr vorhanden war, mußte sie zu den bedenklichsten Mißständen führen. Die Geschichte berichtet, daß die Meineide in erschreckender Weise sich mehrten, daß Viele aus dem Volke sich nicht mehr scheuten, um äußerer Vortheile willen wissentlich die Unwahrheit zu beschwören [3], ja es wurde sogar Sitte, beide streitende Parteien zum Eide zuzulassen, wobei nothwendig auf der einen oder anderen Seite ein Meineid geschworen wurde. Es ist leicht ersichtlich, daß diese Praxis sowohl auf die öffentliche Moral, als auch auf die Gerechtigkeitspflege die nachtheiligsten Einflüsse äußern

1) *Edict. Rothar.* CCCLXIV. *Lex Anglior.* tit. XI. XII. Vgl. Wächter, a. a. O. S. 63 ff.

2) Walter, a. a. O. S. 327.

3) *Agobard.* advers. Legem Gundobad. c. VI: „Ex qua re oritur res valde absurda, ut si aliquis eorum in coetu populi aut etiam in mercato publico commiserit aliquam pravitatem, non coarguatur testibus, *sed sinatur perjurare*, tanquam non fuerint per quos veritas posset agnosci." — Lex *Burgund.* tit. XLV: „Multos in populo nostro et pervicatione causantium et cupiditatis instinctu ita cognoscimus depravari, ut *de rebus incertis sacramenta plerumque offerre non dubitent et de cognitis jugiter perjurare.*"

mußte: dort wurde Treue und Glaube untergraben und mit dem Heiligsten freches Spiel getrieben, hier war ein gerechtes, der Wahrheit entsprechendes Urtheil des Richters fast unmöglich oder doch jedenfalls vom bloßen Zufalle abhängig, die Schlechtigkeit hatte ein leichtes Mittel, sich den Sieg zu verschaffen und gerade der Gewissenhafte stand dem Unrecht schützlos gegenüber. Der Staat vermag solche Zustände, wenn sie sich einmal im öffentlichen Leben festgesetzt haben, durch äußerliche Gesetze und Anwendung physischer Strafmittel nicht mehr zu bewältigen, — es gehört hiezu jene göttliche Gewalt, die ins Innere dringt und die Gewissen beherrscht: die Kirche allein war im Stande, bessere Verhältnisse herbeizuführen. Sie hat dieses große Ziel, soweit die Umstände es gestatteten, dadurch zu erreichen gesucht, daß sie nicht nur mit allen zu Gebote stehenden Mitteln die moralische Verwerflichkeit des Meineides dem Volke wieder zum Bewußtsein brachte [1]), sondern auch äußerlich in den Gerichten den häufigen Gebrauch des Eides beschränkte [2]): die Eidesleistung beider Parteien wurde

1) *Capit. Theodulf.* Episcopi Aurel. ann. 797. c. 26: „Praedicandum est etiam, ut perjurium fideles caveant et ab hoc summopere abstineant, scientes hoc grande scelus esse et in lege et prophetis sive evangelio prohibitum.“ *Hard.* IV. p. 918. — Concil. *Meldens.* ann. 845. c. 39: „Ut multiplex juramentorum et perjuriorum confusio, per quam multae fidelium animae in toto hoc regno perditae esse noscuntur, quam sit detestanda et Deo odibilis, attentius omnibus annuntietur. Tantum namque hoc malum est, ut ad sanctiaria martyrum, ubi diversorum aegritudines sanantur, ibi perjuri, licet manifeste interdum vexari non videantur, justo dei judicio a daemonibus arripiantur, sicut sanctus dicit Gregorius: Ad horum corpora aegri veniunt et sanantur, daemoniaci veniunt et curantur, perjuri veniunt et a daemonio vexantur.“ *Hard.* ibid. p. 1489.

2) c. 28 X de jurejur. 2. 24.

verboten [1]), der Meineid mit schweren kirchlichen Strafen bedroht [2]) und das Hauptaugenmerk darauf gerichtet, das bisherige Verfahren allmählig ganz zu verdrängen und an die Stelle desselben den gerichtlichen Zeugenbeweis zu setzen. — An das germanische Beweisverfahren knüpften sich aber noch andere, sehr erhebliche Mißstände. Waren die Eideshelfer dem Ankläger verdächtig [3]), oder konnte der Angeklagte, z. B. wenn er ein Fremder war, die nöthige Anzahl derselben nicht finden [4]), oder ließ sein eigener Charakter einen Meineid befürchten [5]), oder durfte er überhaupt nicht schwören wie Unfreie [6]) und Rechtlose [7]), so entschied die Gottheit selbst über Schuld oder Unschuld, es kam das Gottesurtheil zur Anwendung, bei Freien gewöhnlich der Zweikampf, bei Unfreien, für welche ihr Herr nicht einstand [8]) und Frauen, die keinen Kämpfer finden konnten [9]), ein anderes Ordale — das Loos, die Feuer-, Wasser- und Kreuzprobe, die Probe des geweihten Bissens, das Bahrgericht rc. Auch diese Einrichtung ist in ihrem Ursprunge ohne Zweifel ehrwürdig, insoferne sie in dem kindlichen Glauben wurzelt, daß die Gottheit, wenn sie um ihren Beistand angefleht werde, durch das Gelingen oder Miß-

1) Concil. *Valentin.* ann. 855. c. 11. *Hard.* V. p. 93.

2) c. 18. C. VI. q. 1; c. 7. C. XXII. q. 5; c. 2 X de fidejussor. 3. 22.

3) *Lex Burgund.* Tit. XLV.

4) *Lex Ripuar.* XXXI. 5.

5) *Capitular.* I. Carol. M. ann. 809. c. 30. *Walter*, II. p. 234.

6) *Lex Frision.* III. 6. *L. Longobard.* Ludovici Pii c. 9. *Walter*, III. p. 624.

7) Sachsenspiegel. I. 39.

8) *Lex Ripuar.* XXX. 1. 2.

9) *Lex Anglior.* Tit. XIV.

lingen der angestellten Probe die Wahrheit enthülle, die Unschuld beschütze, das Verbrechen der Strafe überantworte. Aber es ist auch nicht zu verkennen, daß diese Anschauung, die dem Heidenthum entstammt, mit dem geläuterten Gottesbegriff der Offenbarung unvereinbar ist und in letzter Instanz auf einer willkürlichen Provocation göttlicher Wunder beruhe; andererseits waren die Ordalien in den Gerichten höchst zweideutige Beweismittel, — Eigenthum, Ehre und selbst das Leben des Angeschuldigten hieng von der physischen Kraft und Gewandtheit ab oder war dem bloßen Zufall und nicht selten dem wissentlichen Betruge preisgegeben, so daß die Unschuld keine sichere, zuverläßige Stütze in ihnen fand und das Verbrechen oft geradezu straflos ausgieng [1]). — Als die Kirche unter den germanischen Völkern sich ausbreitete, fand sie die Gottesurtheile bereits überall vor und in allgemeiner Uebung: sie konnte über ihren innern Werth und äußere Brauchbarkeit nicht im Zweifel sein, aber diese Erbstücke des heidnischen Aberglaubens standen im Bewußtsein des Volkes noch in viel zu großem Ansehen, als daß sie dieselben plötzlich hätte verdrängen können und es wird ihr daraus Niemand einen Vorwurf machen, der weiß, daß sich selbst weltliche Fürsten zu dem Geständnisse genöthigt sahen, ihre Abschaffung sei unmöglich [2]). Zugleich boten die Ordalien einen ausrei-

1) *Agobard.* l. c. c. 7: „Horum causa accidit, ut non solum valentes viribus, sed etiam infirmi et senes lacessantur ad certamen et pugnam, etiam pro vilissimis rebus; quibus feralibus certaminibus contingunt homicidia injusta et *crudeles ac perversi eventus judiciorum*, non sine amissione fidei et charitatis ac pietatis, dum putant Deum illi adesse qui potuerit fratrem suum superare et in profundum miseriarum dejicere.“

2) Leg. *Liutprand.* L. VI. 65: „Incerti sumus de judicio Dei

chenden Ersatz für den vielmißbrauchten gerichtlichen Eid, — je häufiger sie als Beweismittel zur Anwendung kamen, desto mehr wurden die Gelegenheiten zum Meineide verringert und wenn die Kirche ihre bedenkliche Seite auch vollkommen erkannte, so mochte sie sich bei ihrer Beibehaltung doch von der Absicht leiten lassen, aus zwei Uebeln das kleinere und für die Moralität weniger nachtheilige zu wählen [1]). Endlich konnten sich Unfreie von der Anklage nicht durch einen Eid, sondern nur durch ein Gottesurtheil reinigen: würde die Kirche die letztern gänzlich aufgehoben haben, so hätte sie diesen zahlreichen Stand völlig rechtlos und ihm die gerichtliche Vertheidigung durchaus unmöglich gemacht, ein Schritt, den sie um so weniger thun konnte und wollte, je größer die Liebe und Sorgfalt war, die sie den Unfreien in christlicher Barmherzigkeit zuwandte. Die Kirche behielt die Ordalien bei: aber es wäre ein großer Irrthum, wenn wir glauben wollten, sie habe die-

---

et multos audivimus per pugnam sine justitia caussam suam perdere. Sed *propter consuetudinem gentis nostrae Longobardorum* legem impiam vetare *non possumus.*“ *Walter,* I. p. 807.

1) Von der gleichen Anschauung giengen auch die weltlichen Regenten aus. Leg. *Longobard.* Carol. M. c. 66: „. . . *melius est,* in campo cum fustibus pariter contendant, quam perjurium absconse perpetrent.“ *Walter*, III. p. 594. — Die Einführung des gerichtlichen Zweikampfes motivirt Otto II mit den Worten: „Antiquis est constitutum temporibus, ut si chartarum inscriptio, quae constabat de praediis, falsa ab adversario diceretur, sacrosanctis Evangeliis tactis veram esse ab ostensore chartae probabatur sicque praedium sine deliberatione judicis vendicabat. Qua ex re mos detestabilis in Italia improbusque non imitandus inolevit, ut sub legum specie jurejurando acquireret, qui Deum non timendo minime formidaret perjurare etc.“ *Walter,* l. c. p. 666. Cfr. *Burchardi* Episcop. Wormat. Leges et Statuta Familiae St. Petri. c. XIX. *Walter*, ibid. p. 777.

selben einfach, wie sie sich vorfanden, ohne jede Aenderung und Modification auf den heimischen Boden verpflanzt, vielmehr war sie eifrig bemüht, ihnen ein christliches Gepräge aufzudrücken und die heidnischen Elemente soviel als möglich zu verdrängen. Sie nahm sie unter ihre unmittelbare Aufsicht und ließ sie nur anwenden unter specieller Mitwirkung des Clerus, um den Gebrauch derselben zu beschränken, ihn wo er vorkam mit dem gebührenden Ernst zu umgeben und etwaigen Betrug möglichst zu verhindern [1]). Uebrigens waren dieß bloße Vorsichtsmaßregeln, bei welchen es die Kirche nicht bewenden ließ. Durch die äußere Nothwendigkeit und das practische Bedürfniß war sie veranlaßt worden, diese gerichtlichen Beweismittel vorerst aufzunehmen, aber der practischen Auffassung der Verhältnisse gieng immer eine ideelle zur Seite, welche die Gottesurtheile als unchristlich und mit einer geordneten Rechtspflege unvereinbar aufs Entschiedenste verwarf und mit aller Kraft auf deren gänzliche Abschaffung drang. Agobard, Erzbischof von Lyon († 841), weist in ausführlicher Darstellung den Widerspruch nach [2]), in welchem sie mit dem göttlichen Wesen und den Aussprüchen der Schrift stehen und verlangt von Ludwig dem Frommen ein Verbot derselben; die Väter der Synode von Valence (855) bezeichnen den gerichtlichen Zweikampf als crudelissimum spectaculum, quo cruor

---

1) Vgl. den kirchlichen Ritus, der bei Vornahme der Gottesurtheile zu beobachten war — bei *Walter*, III. p. 559 seqq.

2) In seinem „Liber de divinis sententiis digestus, cum brevissimis adnotationibus contra damnabilem opinionem putantium, divini judicii veritatem igne vel aquis vel conflictu armorum patefieri.“ Bei *Migne*, Patrolog. T. CIV. p. 249 seqq.

belli in pace effunditur, als pugna iniqua et christianae paci inimica und den Sieger als homicida nequissimus et latro cruentus [1]); insbesondere aber waren es die Päpste, welche von Anfang an mit ihrer ganzen Auctorität, ohne Scheu vor der entgegenstehenden Macht tiefeingewurzelter Vorurtheile mit der größten Entschiedenheit sich gegen sie aussprachen und einer vernünftigern Anschauung Eingang zu verschaffen suchten. Nicolaus I. (867) bemerkt [2]) in Betreff des Zweikampfes, er sei durch kein kirchliches Gesetz gestattet und seine Sache der Entscheidung des Schwertes anheimgeben, heiße Gott versuchen. Stephan V. bezeichnet [3]) die Feuer- und Wasserprobe als superstitiosae adinventiones und fügt bei, daß ein Verbrechen erst dann als erwiesen angesehen und vom Richter bestraft werden könne, wenn das eigene Bekenntniß des Schuldigen oder ein vollständiger Zeugenbeweis vorliege. Das vierte Laterанconcil verbietet [4]) den

---

1) Concil. *Valentin.* c. 12. *Hard.* V. p. 93.

2) C. 22. C. II. q. 5: „Monomachiam vero in lege non assumimus, quam praeceptam fuisse non reperimus: quia licet quosdam iniisse legerimus, sicut sanctum David et Goliam sacra prodit historia, nusquam tamen, ut pro lege teneatur, alicubi divina sanxit auctoritas, cum hoc et hujusmodi sectantes *Deum solummodo tentare videantur*."

3) C. 20. C. II. q. 5: „Ferri candentis vel aquae ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet sacri non censent canones, et quod sanctorum patrum documento sancitum non est *superstitiosa adinventione* non est praesumendum. Spontanea enim *confessione* vel *testium approbatione* publicata delicta, habito prae oculis Dei timore, commissa sunt regimini nostro judicare." Vgl. Alexander II. ann. 1070 — c. 7. § 1. C. II. q. 5.

4) Concil. *Lateran.* IV. ann. 1215. c. 18: „Ne quisquam (clericorum) purgationi aquae ferventis vel frigidae seu ferri candentis ritum cujuslibet benedictionis aut consecrationis impendat, salvis

Clerikern jedwede liturgische Mitwirkung bei Vornahme der Feuer- und Wasserprobe. Honorius III. (1222) spricht[1]) seine Mißbilligung der Feuerprobe mit den Worten aus: hujusmodi judicium secundum legitimas et canonicas sanctiones est penitus interdictum, utpote in quo Deus tentari videtur — und das Summarium zu c. 1 X de purgat. vulgar. führt als weiteren Grund gegen die Ordalien an, quia per eas multoties *condemnatur absolvendus*. — Diese edlen und ruhmreichen Bemühungen der Päpste blieben nicht ohne Einfluß auf die weltliche Gesetzgebung: Carl der Große spricht über den Zweikampf nicht undeutlich seine Mißbilligung aus[2]), Ludwig der Fromme schaffte die Wasser-[3]) und Kreuzprobe[4]) ab, in spätern Zeiten drangen fast alle europäischen Staaten auf Abschaffung oder wenigstens Verringerung der Ordalien[5]) bisweilen unter ausdrücklicher Berufung auf das verwerfende Urtheil

---

nihilominus prohibitionibus de monomachiis sive duellis ante promulgatis." *Hard.* VII. p. 35 — u. c. 9 X ne clerici vel monach. 3. 50.

1) c. 3 X de purgat. vulgar. 5. 35.

2) *Capitular.* I. ann. 806. c. 14: „Si causa vel intentio sive controversia talis inter partes propter termines aut confinia regnorum orta fuerit, quae hominum testimonio declarari vel definiri non possit, tunc volumus, ut ad declarationem rei dubiae *judicio crucis* Dei voluntas et rerum veritas inquiratur, *nec unquam pro tali causa cujuslibet generis pugna vel campus ad examinationem judicetur.*"

3) *Capitular. Wormat.* ann. 829. c. 12: „Ut *examen aquae frigidae*, quod hactenus faciebant, a Missis nostris omnibus interdicatur ne ulterius fiat."

4) *Capitular. Aquisgran.* ann. 816. c. 27: „Sancitum est, ut nullus deinceps quamlibet *examinationem Crucis* facere praesumat, ne quae Christi passione glorificata est, cujuslibet temeritate contemptui habeatur."

5) Vgl. Wilda, Encyclopädie von Ersch u. Gruber, Art. Ordalien, S. 485 ff.

der Päpste — und von Kaiser Friedrich II. ist bekannt, daß er alle Gottesurtheile ohne Unterschied für einen lächerlichen Aberglauben erklärte und deren Anwendung den weltlichen Richtern seiner italienischen Staaten unbedingt untersagte [1]. — So hat die christliche Kirche in einem fast tausendjährigen Kampfe allmählig die Macht weitverbreiteter und tiefeingewurzelter Vorurtheile gebrochen, in unzähligen Fällen die Unschuld gerettet, die sonst unfehlbar das Opfer eines ebenso thörichten als unmenschlichen Aberglaubens geworden wäre — und einer Justizpflege Bahn gebrochen, die auf Vernunftprincipien sich gründet und den Anforderungen der Gerechtigkeit Genüge zu leisten im Stande ist.

Diese wenigen Momente, die wir aus dem reichen und vielgestaltigen Leben des Mittelalters hervorgehoben haben, dürften vielleicht hinreichen, einigermaßen einen richtigen Einblick zu gewähren in die segensreiche Wirksamkeit, welche die Kirche in jenen Zeiten entfaltete. Wir geben zu, daß sie nicht Alles, was mangelhaft war, zu bewältigen und umzubilden vermochte, daß mancher ihrer Diener, seine erhabene Mission verkennend, niederriß statt aufzubauen: aber das wird kein Geschichtskundiger in Abrede ziehen, daß sie im Großen und Ganzen immer auf Seiten des Rechts, der Bildung, der Humanität und Civilisation gestanden und gleichsam der ordnende Geist war, der über dem Chaos der socialen Zustände schwebte. Unser Zeitalter ist gewohnt, sich das aufgeklärte, gebildete, civilisirte zu nennen und wir wollen ihm die Berechtigung dazu nicht bestreiten, aber auch das sollten wir nicht ver-

1) Bei *Canciani*, **Barbarorum Leges antiquae, I. p. 349.**

gessen, daß die christliche Religion und Kirche es war, welche die europäische Menschheit in ihren Kinderjahren mütterlich pflegte, vor gänzlicher Verwilderung bewahrte und für glücklichere Verhältnisse heranzog, — nicht vergessen, daß unsere ganze gegenwärtige Bildung ausschließlich auf christlichen Grundlagen beruhe und daß wir in demselben Maaße, in welchem wir an ihnen rütteln, nach bekannten Naturgesetzen — wenn auch anfangs unvermerkt — wieder in's Elend des Heidenthums zurücksinken müßten.

3.

Zur Erklärung von Irenäus adv. haer. 3, 1, 1.

Von Prof. Dr. Aberle.

Welche Verlegenheiten die vorliegende Stelle in der neutestamentlichen Einleitung hervorgebracht, indem sie namentlich die Bestimmung der Abfassungszeit der synoptischen Evangelien erschwert, ist bekannt und wir brauchen auf die seltsamen Hypothesen und groben Verirrungen, zu denen sie Veranlassung gegeben, nicht näher einzugehen. Wir glauben, der Grund derselben ruht auf einem Mißverständniß, das wir durch die folgende einläßliche Erörterung zu beseitigen suchen wollen.

Ein Fragment unserer Stelle hat uns Eusebius h. e. 5, 8 in der Ursprache aufbewahrt und wir nehmen von diesem aus den Ausgangspunct unserer Untersuchung. Es lautet: *Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε. Καὶ Λουκᾶς δὲ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου*

κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο. Ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.

Wie man leicht sieht, ist die Erklärung dieses Fragment wesentlich bedingt durch die Deutung der Anfangsworte des zweiten Satzes und es fragt sich somit zunächst: wer ist unter dem τούτων verstanden und welches ist die Bedeutung des Wortes ἔξοδος? Hätten wir blos das angeführte Fragment vor uns, so wäre die Beantwortung der ersten Frage leicht. Es könnte keinem Zweifel unterliegen, daß τούτων auf die im vorhergehenden Satz genannten Apostel Petrus und Paulus, und nur auf diese zurückzubeziehen sei; die gegensätzliche Stellung, in welcher sie zu Matthäus gesetzt sind, würde nichts anderes erlauben. Damit aber würden wir auch einen Anhaltspunct für die Auffassung des Wortes ἔξοδος bekommen. Dieses Wort ist bekanntlich sehr vieldeutig, natürlich nicht an sich, sondern durch die Mannigfaltigkeit der Relationen, in denen es gebraucht werden kann, weßwegen seine Erklärung im einzelnen Fall immer entweder von einer Beifügung oder von dem Zusammenhang abhängt. Hier hätten wir nun an dem τούτων eine solche Beifügung, aus welcher sich wenigstens soviel ergeben würde, daß wir bei ἔξοδος an ein den Aposteln Petrus und Paulus gemeinsames „Ausgehen" zu denken hätten. Ob aber dieses Ausgehen in übergetragenem Sinn vom Tode oder im natürlichen von der Entfernung aus einer bestimmten Localität zu verstehen sei, darüber müßte uns erst der Zusammenhang Aufschluß geben. Dieser aber würde uns im Stiche lassen. Denn im einzigen Satz, der vorhergeht, ist nichts enthalten, was im

Leser die Vorstellung eines Ausgehens erwecken könnte und damit das Verständniß des Wortes ἔξοδος einleitete. Außerdem ist er viel zu kurz, als daß er uns einige Garantie dafür darbieten würde, daß nicht ein den Zusammenhang wesentlich modificirender Gedanke im Context des Irenäus vorausgegangen, aber von Eusebius weggelassen sei, weil er zum Zweck seiner Anführung nicht nothwendig erschien. Somit würden wir in Betreff der aufgestellten Frage auf ein non liquet hinausgetrieben. Wollte man aber dieß um jeden Preis vermeiden, und mit Vermuthungen sich begnügen, so wäre allerdings zuzugestehen, daß die größere Wahrscheinlichkeit für die Auffassung des ἔξοδος vom Tode, als von dem Verlassen irgend einer Localität spreche. Denn wollte der Schriftsteller dem Leser es überlassen, das Verständniß dieses Wortes aus sich selbst zu finden, so konnte er doch nur den gemeinsamen Tod der beiden Apostel als allgemein bekannte Thatsache, an die sich Jedermann sogleich erinnern würde, voraussetzen, nicht aber ein gemeinsames Verlassen eines Ortes, wovon, wenn ein solches je stattgefunden, sicher zur Zeit des Irenäus nur die wenigsten etwas wußten. Darnach würde sich uns als das wahrscheinlichere Resultat ergeben, Irenäus setze die Abfassung des Matthäusevangelium in die Zeit der gemeinsamen Wirksamkeit der Apostel Petrus und Paulus in Rom, die Abfassung aber der Evangelien des Marcus und Lucas erst in die Zeit nach dem Tode derselben.

Allein trotzdem, daß diese Auffassung gegenüber von einer andern als die wahrscheinlichere sich ergibt, so hat sie doch nicht mehr als Wahrscheinlichkeit in Anspruch zu nehmen und diese leidet durch einen nicht zu übersehenden Umstand wesentlich Eintrag. Eusebius nämlich, der uns

das fragliche Fragment aufbewahrt, kann es nicht in dem Sinn verstanden haben, auf den wir hinausgekommen. Er führt es nämlich an, ohne irgend eine weitere Bemerkung beizufügen, und doch würde es, im angegebenen Sinn aufgefaßt, mit andern Nachrichten desselben, namentlich mit dem, was er h. e. 2, 14 ff. über die Entstehung des Marcusevangelium berichtet, im schreiendsten Widerspruche stehen. Daß der gelehrte Bischof von Cäsarea diesen Widerspruch nicht bemerkt oder daß er, ohne ihn der Aufmerksamkeit seiner Leser zu signalisiren, über ihn weggeschritten sei, wäre eine unstatthafte Annahme, um so unstatthafter, als die Auffassung, zu der wir uns entschlossen, nur ein Nothbehelf ist und daher die Möglichkeit nicht ausschließt, daß Eusebius das Fragment in anderem Sinn verstanden habe. Denn dazu war weiter nichts nothwendig, als daß ihm der Contert des Irenäus, der ihm vollständig vorlag, andere Relationen für das *τούτων* und das *ἔξοδος* an die Hand gab, als die welche wir zu finden vermochten.

Daß aber dieß wirklich der Fall war, läßt sich mit voller Sicherheit aus der lateinischen Uebersetzung des Abschnittes, dem das Fragment angehört, ermitteln. Derselbe lautet: Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos; quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. Nec enim fas est dicere, quoniam ante praedicaverunt, quam perfectam haberent agnitionem, sicut quidam audent dicere gloriantes emendatores se esse apostolorum. Postea enim quam surrexit Dominus noster a mortuis, et induti sunt

supervenientis Spiritus sancti virtutem ex alto (et)[1]) de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem: exierunt in fines terrae, ea quae a Deo nobis bona sunt evangelizantes, et coelestem pacem hominibus annuntiantes, qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes evangelium Dei. Ita Matthaeus in Hebraeis ipsorum lingua scripturam edidit evangelii, quum Petrus et Paulus Romae evangelizarent et fundarent ecclesiam. Post vero horum excessum Marcus discipulus et interpres Petri et ipse quae a Petro annuntiata erant, per scripta nobis tradidit. Et Lucas autem, sectator Pauli, quod ab illo praedicabatur evangelium, in libro condidit. Postea et Joannes discipulus Domini, qui et supra pectus ejus recumbebat, et ipse edidit evangelium, Ephesi Asiae commorans.

Vergleicht man diese lat. Uebersetzung mit dem Fragment des Eusebius, so sieht man, daß dieser am Anfang seiner Anführung das dem ita entsprechende Wort, also ohne Zweifel *οὕτως*, weggelassen hat. Diese Weglassung ist aber keineswegs irrelevant; denn während bei Eusebius der mit *ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος* anfangende Satz als selbstständiger Hauptsatz sich darstellt, erscheint er im Contert des Irenäus als Beifügung zur beispielsweisen Erläuterung des vorhergehenden exierunt in fines terrae. Daraus aber ergeben sich wichtige Folgerungen sowohl für die Erklärung

1) Dieses et fehlt in den Handschriften. Wir haben es aufgenommen nach der Vermuthung Stierens in seiner trefflichen Ausgabe des Irenäus. Doch würden wir statt dessen vorziehen das sunt nach induti zu streichen, wodurch die Rede an Concinnität gewinnen würde. Jedenfalls ist, wie auch Thiersch gethan, mit exierunt der Nachsatz zu dem mit posteaquam beginnenden Vordersatz anzufangen. Denn nicht das will Irenäus begründen, daß die Apostel die agnitio perfecta hatten, sondern daß sie nicht ante praedicaverunt, quam perfectam haberent agnitionem.

dieses ersten Satzes selbst, als auch seines Verhältnisses zum zweiten mit *μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον* anfangenden Satze.

Vor allem nämlich ist klar, daß wenn der erste Satz nur zur Erklärung des **exierunt in fines terrae** dient, mit demselben eine specielle chronologische Angabe nicht beabsichtigt sein kann. Allerdings wird man Thiersch (Versuch zu Herstellung des historischen Standpuncts &c. S. 189) Recht geben müssen, wenn er in dem Satze eine „eigentliche Zeitbestimmung" findet; denn eine solche liegt schon darin, daß Irenäus das Hauptzeitwort in ein Tempus der Vergangenheit gesetzt hat. Allein diese Zeitbestimmung ist ganz allgemeiner Natur und besagt nicht weiter als daß die je ins Verhältniß zu einander gesetzten Thätigkeiten des Mattheus einerseits und des Petrus und Paulus andererseits gleichmäßig in den Zeitraum der Vergangenheit fallen, auf welchen Irenäus das Auge seines Lesers gewendet, in den Zeitraum nämlich, in welchem von Seite der Apostel das **exierunt in fines terrae .... evangelizantes et ... annuntiantes** statt hatte. Wenn Thiersch auf den Participialsatz *τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ... εὐαγγελιζομένων κτλ.* recurrirt und in diesem eine specielle Zeitbestimmung entdecken möchte, so irrt er sicher; denn durch einen bloßen Participialsatz könnte eine solche nicht ausgedrückt werden. Hätte Irenäus sagen wollen, das Mattheusevangelium sei in demselben Zeitpunct herausgegeben worden, in welchem Petrus und Paulus in Rom wirkten, so hätte er entweder den Leser auf eine solche Auffassung der von ihm gebrauchten Participialconstruction vorbereiten oder er hätte durch eine Adverbialbeifügung ihr den Sinn geben müssen, den sie an sich nicht hat. So aber drückt der fragliche Participialsatz, abgesehen von der bereits oben bemerkten ganz all-

gemeinen Zeitbestimmung, nicht eine Congruenz der Zeit, sondern eine Congruenz der Wirkungsweise aus, eine Auffassung, die durch die charakteristische Voranstellung des *ἐν τοῖς Ἑβραίοις* einerseits und des *ἐν Ῥώμῃ* andererseits bestätigt wird. Denn durch Hervorhebung dieser räumlichen Divergenz des beiderseitigen Wirkungskreises soll nur die Einheit der beiderseitigen Wirkungsweise in ein desto helleres Licht gestellt werden. Daraus ergibt sich uns zunächst das negative Resultat: Irenäus sagt nicht, daß das Mattheusevangelium erst um die Zeit des gemeinsamen Wirkens der beiden Apostel Petrus und Paulus in Rom abgefaßt worden sei.

Sodann ist ebenso klar, daß, wenn der erste Satz des Fragments nur Nebensatz ist, jede Nothwendigkeit wegfällt, das *τούτων* am Anfang des zweiten Satzes auf die Apostel Petrus und Paulus zu beziehen. Vielmehr spricht die Vermuthung dafür, daß es das Subject des Hauptsatzes wieder aufnehme. Diese Vermuthung wird in unserem Fall zur Gewißheit, weil der Zusammenhang gebieterisch fordert, daß das Wort *ἔξοδος*, von dem der Genitiv *τούτων* abhängt, nur als die substantivische Wiederaufnahme des Verbalbegriffs von exierunt aufgefaßt werde, woraus von selbst folgt, daß mit *τούτων* nur das in exierunt liegende Subject ausgedrückt sei. Darüber kann, glaub' ich, gar kein Zweifel sein, und das *μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον* ist somit zu erklären von dem Ausgehen der Apostel in fines terrae, also von dem, was der spätere kirchliche Sprachgebrauch divisio Apostolorum nennt. Irenäus behauptet daher nur, daß die Evangelien des Marcus und Lucas nach dem Ausgehen der Apostel in alle Welt verfaßt seien, eine Behauptung, die zwar ein bestimmteres Datum

über die Abfassung dieser beiden Schriften noch vermissen läßt, aber nicht im entferntesten im Widerspruch steht mit dem, was Eusebius h. e. 2, 14 ff. 6, 14 über die Entstehung des Marcusevangelium berichtet. Vielmehr müssen die an diesen Stellen beigebrachten Zeugnisse des Clemens Al. und des Papias als Bestätigung und nähere Bestimmung der Aussage des Irenäus angesehen werden. Darnach wird man es leicht begreiflich finden, wenn Eusebius das fragliche Fragment aus Irenäus ohne weitere Bemerkung anführt. Für ihn, der die richtige Deutung des *μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον* aus dem Zusammenhange sich gebildet hatte, lag ein Grund für eine solche nicht vor. Die Nachwelt aber hat seine Citirweise, wornach er Stellen, deren Deutung wesentlich durch den Zusammenhang bedingt ist, aus diesem herausreißt, hier wie anderwärts in Irrthum geführt. Wir haben oben auseinander gesetzt, wie das Fragment bei Eusebius, wenn man es für sich allein betrachtete, ausgelegt werden müßte. Diese Auslegung scheint es, hat sich bei den Gelehrten, die sich mit unserer Stelle beschäftigten, festgesetzt, ehe sie die lateinische Uebersetzung des Irenäus beizogen, und in dieser vorgefaßten Ansicht befangen bemerkten sie die Relation nicht, in welcher das *ἔξοδον* zu dem exierunt steht. Anders wenigstens wüßte ich mir es nicht zu erklären, wie selbst ein Thiersch, der doch in seiner Rückübersetzung unserer Stelle anerkannte, daß mit exierunt der Nachsatz anfange und dem gewiß die Emphase nicht entgangen, mit welcher sein *ἐξῆλθον* voransteht, das davon nicht durch einen Hauptsatz, sondern nur durch einen Beisatz getrennte *μετὰ τὴν ἔξοδον* noch vom Tode verstehen konnte.

Die richtige Deutung des *μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον*

setzt uns auch in Stand zu einem positiven Resultat über die Ansicht des Irenäus in Bezug auf die Entstehung des Mattheusevangelium zu gelangen. Hebt er besonders hervor, daß die Evangelien des Marcus und Lucas nach dem ἔξοδος der Apostel geschrieben seien, so deutet er hinlänglich klar an, daß die vorhergenannte γραφὴ εὐαγγελίου auch vor diesem Zeitpunct abgefaßt worden sei. Diese Andeutung aber wird noch verstärkt durch die Wendung καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν, ein Zeugma, das keinen andern Sinn zuläßt als den: Matth. zog nicht nur aus, das Evangelium zu verkünden, sondern er trug auch eine Evangelienschrift aus, d. h. er setzte eine solche Schrift, die er mitgebracht, unter den Hebräern in Verbreitung. Freilich hat der lat. Uebersetzer das ἐξήνεγκεν mit edidit wiedergegeben und das καὶ vor γραφὴν unübersetzt gelassen. Allein daß ἐκφέρειν γραφὴν nicht gleichbedeutend ist mit edere librum s. scripturam, braucht wohl kaum bemerkt zu werden. Hatte aber der Uebersetzer das ἐξήνεγκε einmal mißverstanden, so hatte auch das καὶ für ihn keine Bedeutung mehr und so ließ er es einfach weg. Darnach können wir unzweifelhaft die Ansicht des Irenäus dahin feststellen, Matthäus habe sein Evangelium vor seinem ἔξοδος und vor dem durch denselben bedingten ἐκφέρειν γραφὴν abgefaßt. Und damit stimmen die übrigen Zeugnisse über die Abfassung des ersten Evangelium vollständig überein, so daß wir als Resultat unserer Auseinandersetzung aussprechen können: Irenäus berichtet über die Abfassung der synoptischen Evangelien nichts anderes als was auch die übrigen Quellen, zum Theil nur mit größerer Bestimmtheit, an die Hand geben.

II.

Recensionen.

1

De Estherae libro et ad eum quae pertinent vaticiniis et psalmis libri tres, quos scripsit **D. Joannes Anselmus Nickes**, Ordinis S. Benedicti e Congregatione Casinensi monachus et presbyter. **Pars prior**: de libro Estherae, cum excursu de Chananaeorum Scytharumque deis. Romae 1856. (Leipzig, W. Gerhard) 357 S. 8. Pr. 4 fl. 6 kr.

Eine frühere Schrift des Verfassers, eines Priesters aus der Erzdiöcese Köln, welcher vor einigen Jahren in das Benedictiner-Kloster St. Paul zu Rom eingetreten ist, die Abhandlung de libro Judithae (Breslau 1854) ist im Jahrgang 1854 dieser Zeitschrift besprochen worden. Es ist zu bedauern, daß Nickes nicht erst, wie er in Aussicht gestellt hatte, weitere Untersuchungen über das Buch Judith veröffentlicht und den in jener Schrift begonnenen Gegenstand erschöpft hat, ehe er zur Behandlung eines neuen gleich schwierigen alttestamentlichen Buches überging. Der vorliegende starke Band umfaßt, wie der Titel anzeigt, nur den ersten von drei Theilen und behandelt die historische Auctorität des B. Esther; die beiden folgenden

Theile sollen sich mit den auf die **victoria Mardochaica** beziehenden alttestamentlichen Weissagungen und Psalmen beschäftigen.

Das erste Capitel hat die Ueberschrift: **de Estherae libri argumento.** Nach einer ausführlichen Angabe des Inhalts des hebräischen B. Esther fährt N. S. 11 fort: „Dieses ist der Inhalt des hebräisch geschriebenen B. Esther. Es gibt aber noch ein anderes chaldäisch geschriebenes Büchlein, welches eine Art von Ergänzung dazu bildet. Dasselbe besteht aus drei Theilen, dem Traum des Mardochäus, dem Gebete des Mardochäus und dem Gebete der Esther. Diese Stücke sind zuerst ins Griechische übersetzt, dann von einander getrennt und in die Uebersetzung der LXX an verschiedenen Stellen eingeschoben worden. Aus der griechischen Uebersetzung haben sie der alte lateinische Interpret und der H. Hieronymus entnommen; dieser hat sie seiner Uebersetzung des hebr. B. Esther angehängt, jener hat sie an den Stellen belassen, wo sie im Griechischen standen. Erst nach vielen Jahrhunderten erkannte Assemani [welcher der vier berühmten Orientalisten dieses Namens? — es ist Joseph Simon A.] aus einer chaldäischen Handschrift, daß das, was man früher allgemein für einzelne besondere Stücke gehalten, ein einziges und zwar ein sehr schönes Büchlein sei. Dasselbe wurde zuerst von ihm .... zuletzt von de Rossi edirt." Dann wird de Rossi's lateinische Uebersetzung dieser chaldäischen Schrift mitgetheilt.

Ich muß hier gleich einige Bedenken äußern. In einem so umfangreichen Werke über das B. Esther, wie das von N. ist, darf man wohl eine gründliche Untersuchung über die sog. deuterokanonischen Zusätze zum

B. Esther zu finden erwarten. Wollte N. eine eigene Untersuchung darüber nicht geben, so mußte er wenigstens, da er in den folgenden Abschnitten seines Buches jene Zusätze wiederholt citirt, auf eine andere ihm genügend scheinende Beweisführung für die historische und kanonische Auctorität derselben verweisen. Oder soll der mitgetheilte Passus diese Beweisführung bilden? Hoffentlich nicht; denn für diesen Zweck wäre er durchaus ungenügend. Zudem enthält er ganz unbegreifliche Unrichtigkeiten. Nach der Darstellung, die N. hier gibt, sollte man meinen, die deuterokan. Zusätze zum B. Esther seien einfach eine Uebersetzung des „sehr schönen chaldäischen Büchleins", nur mit dem Unterschiede, daß dieses im Griechischen sich zerstückelt findet. Aber erstens enthält, wie N. selbst angibt, die chaldäische Schrift nur den Traum und das Gebet des Mardochäus und das Gebet der Esther; diese stehen in der Vulgata Cap. 11, Cap. 13, V. 8 ff. und Cap. 14; — von den übrigen deuterok. Zusätzen, welche in der Vulgata Cap. 10, 4 ff., Cap. 12, Cap. 13, 1—7, Cap. 15 und Cap. 16 stehen, findet sich in der chaldäischen Schrift keine Spur. Zweitens sind auch diejenigen deuterok. Stücke, welche dem Hauptinhalte nach mit der chaldäischen Schrift übereinstimmen, ganz sicher keine Uebersetzung dieser chaldäischen Schrift; denn das Chaldäische ist viel ausführlicher und, bei manchen Uebereinstimmungen, in manchen Sätzen ganz verschieden von dem Griechischen. Das Verhältniß der chaldäischen Schrift zu den entsprechenden deuterok. Stücken näher zu bestimmen, wäre auch nach den sorgfältigen Untersuchungen Welte's (Einl. in die deuterok. Bb. S. 270) für N. noch eine lohnende und für ein so umfangreiches Werk, wie das seinige ist, gewiß nicht

unpassende Aufgabe gewesen; aber statt dessen beide einfach zu identificiren, davor hätten ihn schon die wenigen Andeutungen de Rossi's in demselben Werke, aus welchem die lateinische Uebersetzung des chaldäischen Büchleins abgedruckt ist, bewahren müssen.

Das zweite Capitel, **de historica libri Estherae auctoritate**, behandelt zunächst die Frage, wer der König Assuerus gewesen sei. Nickes erwähnt die verschiedenen Ansichten (warum nennt er nicht wenigstens unter denen, die sich für Artaxerxes Mnemon entscheiden, neben den Aeltern auch den römischen Gelehrten Vincenzi?), bekämpft ausführlicher die bei den Neuern sehr beliebte Ansicht, Assuerus sei identisch mit Xerxes, und entscheidet sich selbst für Cyaxares von Medien. Seine Argumentation, soweit sie mit den Darstellungen Anderer übereinstimmt, übergehend, hebe ich einige neue Argumente hervor, welche N. beibringt.

Zur Begründung der Ansicht, daß Assuerus identisch mit Xerxes sei, beruft man sich bekanntlich auf die Charakter-Aehnlichkeit des Xerxes, wie wir ihn aus den Berichten der Alten kennen, und des Assuerus, wie ihn das B. Esther darstellt. N. begnügt sich nicht damit, darauf hinzuweisen, daß diesem Argumente keine zwingende Kraft zukomme, da die Darstellung des Assuerus auf mehr als einen alten asiatischen Herrscher paßt, sondern bestreitet die Charakter-Aehnlichkeit zwischen beiden Königen und behauptet, dieselben seien einander so unähnlich, daß man sie gar nicht für identisch halten könne. Dem Assuerus hätten die Ausleger schweres Unrecht gethan; derselbe sei keineswegs ein Wollüstling gewesen; **justa habita et temporis et loci ratione** könne er vielmehr **temperantiae laude**

afflci haud immerito. Einen Harem zu haben, sei ja bei den asiatischen Königen Sitte gewesen; das Zusammenholen schöner Jungfrauen aus dem ganzen Reiche habe er nicht befohlen, sondern nur zugelassen; im dritten Jahre seiner Regierung habe er die Vasthi verstoßen und erst im siebenten Jahre eine neue Gemahlin ausgewählt; Esther selbst sage einmal, sie sei in 30 Tagen nicht zum Könige berufen worden u. s. w. Diese Ehrenrettung des Assuerus wird schwerlich Anerkennung finden; N. geht auf der einen Seite ebensosehr zu weit, wie der von ihm bekämpfte Justi auf der andern, und hätte sich besser mit der Nachweisung begnügt, daß das Bild, welches uns das B. Esther von Assuerus entwirft, außer auf Xerxes auch auf andere asiatische Herrscher paßt.

Ferner legt N. Gewicht auf die wiederholt im B. Esther vorkommende Bezeichnung „Meder und Perser" oder „Perser und Meder". Er meint, dieselbe weise auf eine Zeit hin, wo die Perser und die Meder nicht nur enge mit einander verbunden und demselben Könige unterthan, sondern auch politisch gleich berechtigt gewesen seien. Das sei nicht in der Zeit der Perserkönige nach Darius Hystaspis der Fall gewesen, wo die Meder von den Persern abhängig waren, — wohl aber in der Zeit der letzten medischen Könige, unter denen beide Völker gleiche politische Rechte genossen hätten. Also könne Assuerus nicht Xerxes sein. Aber sollte N. nicht auch hier zu weit gehen? Im alttestamentlichen Sprachgebrauch scheint vielmehr „Perser und Meder" und „Meder und Perser" so gut wie ein einziger Begriff zu sein (Hengstenberg, Beiträge I, 201); selbst der letzte Perserkönig Darius Codomannus heißt, obschon, wie N. S. 39 aus Herodot anführt, seit Darius Hystaspis die Meder

gleich allen andern Völkern des persischen Reiches zinspflichtig und die Perser das einzige herrschende Volk waren, 1 Makk. 1, 1 „König der Perser und Meder", und 1 Makk. 17, 2 heißt auch der Partherkönig Arsaces „König von Persien und Medien". Der Ausdruck „Perser und Meder" weist also nicht nothwendig auf die medische Zeit hin, sondern konnte auch nach Darius Hystaspis noch gebraucht werden. Ja man könnte sogar Gewicht darauf legen, daß, während im B. Daniel „Meder und Perser" genannt werden (Hengstenberg S. 329), im B. Esther fast an allen Stellen der Ausdruck „Perser und Meder", wie in 1 Makk. gebraucht wird. Nur an einer einzigen Stelle des hebräischen Textes, 10, 2, werden die Meder vor den Persern genannt und da, wie es scheint, nicht ohne Grund. Wo von den Fürsten oder von den Gesetzen des Reiches die Rede ist (1, 3. 14. 18. 19), da werden, könnte man sagen, in der persischen Zeit mit Recht die Perser, als das herrschende Volk, vor den Medern genannt; 10, 2 ist aber von den Reichs-Annalen die Rede, und diese mußten mit Rücksicht auf die Chronologie als Annalen der Könige der Meder und Perser bezeichnet werden. Wenn sich N. S. 38 zur Erklärung der seiner Deutung nicht günstigen Bezeichnung „Perser und Meder" auf die incuria librariorum beruft, so ist das sehr bequem, aber nicht plausibel; denn die incuria ist eher bei dem griechischen Uebersetzer anzunehmen, als bei den hebräischen Abschreibern, zumal die Vulgata überall mit dem Hebräischen übereinstimmt. — Daß in dem zweiten Edicte des Assuerus in den deuterok. Zusätzen (16, 10. 23) die Perser deutlich als das herrschende Volk bezeichnet und die Meder gar nicht erwähnt werden, hat N. ganz unberücksichtigt gelassen.

Als ein Haupt=Argument für Cyaxares oder doch gegen Xerxes führt N. S. 54 mit Recht die Stelle 2, 5. 6 an: Erat vir Judaeus in Susan civitate, vocabulo Mardochaeus, filius Jair, filii Semei, filii Cis, de stirpe Jemini (בֶּן־קִישׁ אִישׁ יְמִינִי), qui translatus fuerat (אֲשֶׁר הָגְלָה) de Jerusalem (a Nabuchodonosor). Aber bei der Besprechung dieser Stelle hätte es N. mit der Auffassung seiner Gegner etwas genauer nehmen müssen. Diese beziehen bekanntlich gewöhnlich den Relativsatz qui translatus fuerat nicht auf Mardochäus, sondern auf Cis, als das zuletzt genannte Glied der Genealogie, so daß nicht Mardochäus selbst von Nabuchodonosor deportirt worden wäre, — in welchem Falle unter Xerxes Esther gegen 120 Jahre alt gewesen sein würde, — sondern sein Urgroßvater Cis. Es will nicht viel heißen, wenn N. den Vertretern dieser Deutung leibliche und geistige Blindheit vorwirft, da der zunächstvorhergehende Name gar nicht Cis, sondern Jemini sei, und wenn er dann „im Ernst" meint, mit demselben Rechte, wie auf Cis, könne man das Relativum auf Semei oder auf Jair beziehen. Davon kann nicht die Rede sein; das Relativum muß auf die erste oder auf die letzte vorher genannte Person bezogen werden; die letzte vorher genannte Person ist aber, wie ein Blick auf den hebräischen Text zeigt, nicht Jemini, sondern Cis, der Benjeminit, קִישׁ אִישׁ יְמִינִי.

Von größerer Bedeutung ist in dieser Hinsicht eine Stelle in den deuterok. Abschnitten, Vulg. 11, 2—4, wo von Mardochäus gesagt wird: Erat autem de numero captivorum (ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας), quos transtulerat Nabuchodonosor. Aber auch diese Stelle hätte N. nicht ohne Weiteres als nullam prorsus dubitationem relinquens citiren

sollen; denn mit ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας könnte auch, wie noch Fritzsche (Exeget. Handb. zu den Apokr. I, 79) annimmt, bloß dieses ausgedrückt sein sollen, daß Mardochäus zu den jüdischen Exulanten gehörte, von einem durch Nabuchodonosor deportirten Juden abstammte.

Wenn Mardochäus selbst von Nabuchodonosor deportirt worden und wenn Assuerus Cyaxares ist, so kann er, wie N. S. 59 ff. annimmt, identisch sein mit dem Mardochäus, welcher nach 1 Esdr. 2, 1 mit Zorobabel nach Jerusalem zurückkehrte. Da aber diese Identität nicht unbestreitbar feststeht, so kann aus der Notiz des B. Esdras nicht bewiesen werden, daß der Mardochäus des B. Esther von Nabuchodonosor deportirt gewesen sein müsse.

Aman wird im B. Esther wiederholt als Agagit, אֲגָגִי, bezeichnet; N. combinirt dieses mit dem amalektischen Königsnamen Agag, und hält Aman für einen Amalekiten. Als solcher wird er auch von dem Chaldäer, von Flavius Josephus und von der jüdischen Tradition bezeichnet, und auch andere Ausleger halten diese Erklärung für richtig (s. Fritzsche a. a. O. S. 81). Die Bezeichnungen *Γωγαῖος* und *Βουγαῖος* im griechischen Texte hält N. S. 80 wohl mit Recht für Corruptionen von אֲגָגִי. Bei seinen Erörterungen dieses Punktes hätte er aber die eigenthümliche Erscheinung nicht ganz unerwähnt und unerklärt lassen dürfen, daß Aman in der griechischen Uebersetzung 9, 24 und in den deuterok. Stücken, 16, 10. 14. Vulg., auch als Macedonier bezeichnet wird.

Bis hieher drehen sich die Erörterungen des Verfassers fast ausschließlich um Fragen, welche auch von Andern bei der Erklärung oder historisch-kritischen Besprechung des B. Esther behandelt werden, und wenn ich auch nachgewiesen

zu haben glaube, daß die meisten Punkte durch N. keineswegs zum Abschlusse gebracht, daß einige übergangen oder ganz ungenügend erörtert worden sind und daß sich selbst gegen diejenigen Argumentationen, welche er für unwiderleglich zu halten scheint, noch gar Manches einwenden läßt, so soll doch nicht bestritten werden, daß durch N.'s Untersuchungen das richtige Verständniß des Buches gefördert wird. Bei den nun folgenden Erörterungen kommen wir auf ein ganz neues Gebiet. Ich stelle zunächst die Hauptresultate, welche N. gewonnen zu haben glaubt, so zusammen, wie er sie S. 260 zusammenfaßt:

1) Unter den „Feinden der Juden", die im B. Esther erwähnt und welche nach dem Sturze Aman's von den Juden niedergemacht werden, ist ein bestimmtes Volk zu verstehen, und zwar das Volk, dem Aman selbst angehörte, die Agagiten oder Gagäer, d. i. die Amalekiten oder Idumäer.

2) Die Amalekiten oder Idumäer werden von den griechischen Schriftstellern Scythen genannt.

3) Die Vertilgung der Feinde der Juden, von welcher das B. Esther berichtet, ist identisch mit der Vernichtung der Scythen unter Cyaxares von Medien, von welcher griechische Schriftsteller berichten.

Die Neuheit und Kühnheit dieser Combination wird Niemand bestreiten, die Richtigkeit derselben dürfte aber mehr Widerspruch finden. Die Argumentation bietet auf jedem Schritte die ärgsten Blößen dar, und der Gewinn, den die Wissenschaft aus den mühsamen und umfangreichen Untersuchungen, welche den Rest des Buches füllen, ziehen kann, ist nach meiner Ueberzeugung äußerst gering. Ich gehe die einzelnen Punkte durch, beschränke mich aber auf diejenigen Argumente, auf welche N. selbst das größte Gewicht legt.

Ad 1. Die Juden erhalten Esth. 8, 11 ff. die Erlaubniß, ut starent pro animabus suis et omnes inimicos suos interficerent. Nickes spottet S. 64 über die praeclari interpretes, welche hier bei inimicos suos an solche dächten, qui hostili consilio, qui infesto essent animo. Die Juden, meint er, müßten scharfe Augen gehabt haben, um in das Herz der Menschen blicken und die Feindlich-Gesinnten von ihren Freunden unterscheiden zu können. Er macht keinen solchen praeclarus interpres namhaft, und mir ist auch keiner bekannt; dagegen sind mir Interpreten bekannt, von denen N. keine Erwähnung thut, welche annehmen, die Juden hätten die Erlaubniß erhalten und benutzt, solche niederzumachen, welche nicht nur feindlich gegen sie gesinnt waren, sondern feindlich gegen sie gehandelt hatten oder handeln würden, welche auf Grund des ersten königlichen Edictes die Juden angriffen oder welche sonst ihre feindselige Gesinnung gegen die Juden durch die That bewiesen hatten. Nach dieser Auffassung lassen sich alle Stellen des Buches hinlänglich erklären, und man braucht nicht mit N. anzunehmen, — worauf im Buche sonst nichts hinweist — daß die Juden ihre Feinde an der körperlichen Gestalt, an der Farbe der Augen und Haare, an der Kleidung, an den Waffen u. s. w. hätten erkennen müssen, und daß dieselben also eine bestimmte, von den Juden, Medern und Persern verschiedene Nation gewesen seien. Die Vernichtung der Judenfeinde in dem eben angegebenen Sinne konnte ebensogut als vindicta (Esth. 8, 13) bezeichnet werden, als wenn dieselben, wie N. will, mit Aman nicht bloß in ejusdem criminis conjunctione, sondern auch *sanguine* et obedientia connexi, also die Nation waren, zu der Aman selbst gehörte und an deren Spitze er stand, die

Agagiten oder Gagäer. Die Gründe, welche Nickes noch nachträglich S. 68 ff. für seine Meinung vorbringt, sind nichts weniger als stichhaltig. Es sind folgende:

a) Das Weib und die Freunde Aman's sagen zu diesem 6, 13: „Wenn Mardochäus von dem Samen der Juden ist, ... so wirst du vor ihm fallen." Das hätten sie, meint N., nur sagen können mit Bezug auf die alte Feindschaft der Juden gegen ihr (der Redenden) Volk. Sie konnten das aber auch sagen mit Bezug auf die alte Feindschaft der Juden gegen die Amalekiter, wenn nur Aman selbst ein Amalekit war; sie konnten es auch sogar mit Bezug auf den, wie ihnen bekannt war, den Juden oft zu Theil gewordenen Schutz ihres Gottes sagen, vgl. Judith 5, 5 ff. — so faßt der griechische Ueberseter die Sache auf, indem er beifügt: ὅτι ὁ θεὸς ὁ ζῶν μετ' αὐτοῦ.

b) Esther und Mardochäus erwirken nicht den Widerruf des gegen die Juden gerichteten ersten Edictes, sondern ein zweites Edict, wodurch die Vernichtung ihrer Feinde mit Weibern und Kindern angeordnet wird. Das wäre eine nicht zu rechtfertigende Grausamkeit gewesen, wenn es sich nicht um solche Feinde handelte, mit denen die Juden jam antiquitus de capite dimicaverant, die sie also pro illatis sibi ante injuriis, deo vel jubente vel juvante, bestrafen konnten. Eine einfache Zurücknahme des ersten Edictes war nach medisch-persischem Recht nicht möglich, Esth. 8, 8 hebr.; Dan. 6, 16; Hengstenberg, Beiträge I, 338 [1]). Daß den Juden nicht gerade befohlen, aber erlaubt

1) In dem zweiten königlichen Edict heißt es allerdings nach der Vulgata (16, 17): unde eas litteras, quas sub nomine nostro ille direxerat, *sciatis esse irritas*; aber im Griechischen steht nur: καλῶς

wurde, Menschen irgend welcher Nation zu tödten, die sich persönlich feindselig gegen sie gezeigt hatten, und von denen ihnen selbst der Untergang drohte, war aber offenbar nicht grausamer, als wenn ihnen geboten oder erlaubt wurde, die Angehörigen einer Nation auszurotten, welche seit alter Zeit gegen sie feindselig gehandelt hatte.

e) Als „Feinde der Juden" ohne irgend welchen Zusatz können nicht wohl Andere bezeichnet werden, als diejenigen, welche von altersher die Todfeinde der Juden gewesen waren, also die Amalekiten. — Im Gegentheil: wenn diese gemeint waren, hätte sie der Verfasser des B. Esther wenigstens einmal mit ihrem Namen nennen müssen; die Ausdrücke: הַצָּרִים אוֹתָם, אֹיְבֵי הַיְּהוּדִים, מְבַקְשֵׁי רָעָתָם, שֹׂנְאֵיהֶם oder gar כָּל־אֹיְבֵיהֶם 9, 5, mit welchen abwechselnd die Judenfeinde bezeichnet werden, sehen gar nicht aus wie Bezeichnungen eines bestimmten Volkes, sondern weit eher wie Bezeichnungen feindselig gesinnter und feindselig auftretender Menschen ohne Rücksicht auf ihre Nationalität.

Ad 2. Das 3. Capitel des R.'schen Buches, „de rebus Idumaicis", hat weniger den Zweck, die Erbfeindschaft zwischen Juden und Amalekiten, die ohnehin unbestreitbar ist, nachzuweisen, als die im 4. Capitel folgende Vergleichung der Idumäer und Scythen vorzubereiten. Ich muß hier zunächst meine Bedenken aussprechen gegen die namentlich in diesem Capitel hervortretende Art und Weise, wie R. mit den Namen umgeht und die verschiedensten Namen ohne viele Ceremonien mit einander combinirt: מָרְדְּכַי ist die chaldäische Form für מֶלֶךְ, denn die liquidae ל und

---

οὖν ποιήσετε μὴ προσχρησάμενοι τοῖς ὑπὸ Ἀμὰν ἀποσταλεῖσι γράμμασιν.

ר werden oft verwechselt, und ד ist eingeschoben (S. 62); עֲמָלֵק ist die idumäische Form für מֶלֶךְ (S. 74); **Nomina Agag** (אֲגַג), **Gog** (גּוֹג) **et Og** (עוֹג) **nihil inter se differunt** (S. 80), und *Ἀδάδ* (הֲדַד) und *Ἀζάζ* sind wieder nur eine andere Aussprache für *Ἀγάγ* (S. 105); **Horraeus** (חֹרִי), **i. e. Amorraeus** (אֱמֹרִי) S. 73, und mit den Horräern sind identisch die סַכִּים, denn der zweite Name kommt her von סָכַךְ bedecken, der erste von חוּר die Höhle, und die Horräer oder Sakim in's Griechische übersetzt, erhalten wird die Troglodyten (S. 118); Bethsamys (בֵּית שֶׁמֶשׁ) = Bethsan (בֵּית שְׁאָן) = Basan (בָּשָׁן) S. 150, und aus בֵּית שְׁאָן, bei Josephus *Βηθσιών* = *Βηθσιωνύς* ist *Διόνυσος* und *Νύσα* entstanden (S. 159) u. s. w. u. s. w., denn dergleichen Taschenspieler-Künste gibt N. noch zu Dutzenden zum Besten, mit der ernsthaftesten Miene von der Welt; bilden sie ja oft wesentliche Glieder in der Kette seiner Beweise. Nie in meinem Leben ist mir so oft, wie beim Durchlesen des N.'schen Buches, des alten Buttmann's Witz „*ἀλώπηξ*, **opex, pax, pux,** Fuchs" in den Sinn gekommen.

Eben so kühn ist N. in der Combination historischer und geographischer Data, und hauptsächlich mit Hülfe dieser beiden Arten von kühnen Combinationen gelingt es ihm, den Amalekiten viel großartigere Dimensionen zu geben, als sie nach der herkömmlichen Auffassung haben. Wie schon die Ueberschrift des 3. Capitels anzeigt, identificirt er sie wenigstens theilweise mit den stammverwandten Idumäern [1]). Ferner ist Og, der König von Basan, ein Ama-

---

1) Nebenbei bemerkt: Gen. 36, 31 ff. werden die Könige genannt, „welche im Lande Edom herrschten, ehe die Kinder Israels Könige

lekit (S. 81); die Räuberschaaren ,גְּדוּדִים, welche wiederholt im A. T. erwähnt werden, sind überall, wo sie nicht ausdrücklich als zu andern Nationen gehörend bezeichnet werden, Amalekiten (S. 95). Zur Zeit Salomo's gründen die Amalekiten unter Razon, dem Führer einer Räuberschaar (3 Kön. 11, 23 ff.) — erat enim, ut arbitror, Amalecita — eine Dynastie in Armenia [so bezeichnet N. Armenien und Aram!] et Syria, die bekannte Dynastie der Könige von Damascus, und gleichzeitig steht „Adad der Idumäer" (2 Kön. 11, 14 ff.), d. i. der Amalekit, ein Sohn des gleichnamigen Königs Agag (הֲדַד = אֲגַג), an der Spitze von Idumäa. Das amalekitische Reich in Syrien-Damascus wird durch die Assyrier zerstört (4 Kön. 16, 9); unter Ezechias werden in dem andern amalekitischen Reiche in Idumäa „die Ueberreste der Entflohenen Amalek's" niedergemacht (1 Par. 4, 42). Nach der herkömmlichen Darstellung verschwindet nun das Volk der Amalekiten aus der Geschichte; bei Nickes treten sie aber gleich wieder in den Kriegen der Assyrier gegen die Israeliten auf. Die hl. Schrift erwähnt sie zwar dort mit keinem Worte; aber Rabsaces im Heere Sennacherib's (4 Kön. 18, 17) ist offenbar ein amalekitischer Heerführer; denn a) sein Name (רַבְשָׁקֵה) bedeutet „Fürst der Saken"; die Saken (סָכִּיִּים

hatten." Der letzte derselben heißt Adar (הֲדַר) oder nach 1 Par. 1, 50 Adad (הֲדַד). N. hält den letztern Namen für den richtigen und diesen König Adad für identisch mit dem von Saul besiegten Amalekiten-König Agag (הֲדַד und אֲגַג — nicht ein einziger Consonant stimmt überein). Ist denn die Genesis nach Saul's Zeit verfaßt, oder ist diese Königsliste eine Interpolation? — Die richtige Erklärung s. bei Welte, Nachmosaisches S. 203 und bei Kurtz, Gesch. des A. B. II, 424.

2 Par. 12, 3) aber sind Idumäer, resp. Amalekiten; b) da die Muttersprache des Rabsaces nach 4 Kön. 18, 26 die lingua armenica (d. i. das Aramäische) war, so muß er ein Armenius, i. e. vel Amalecita vel Idumaeus gewesen sein u. s. w.

In der Schlacht bei Circesium haben wahrscheinlich die Idumäer unter den Fahnen Nabuchodonosor's gefochten; denn drei Jahre später finden wir spoliatores Armenii, גְּדוּדֵי אֲרָם, in Judäa (4 Kön. 24, 2). — Item: unter Holofernes kämpfen wieder Idumäer, resp. Amalekiten gegen die Juden; denn woher hätte Holofernes seine 12,000 equites sagittarii anders nehmen können, als ex Amalecitis Idumaeisque (S. 137)? — Endlich finden wir die Amalekiten bei der Zerstörung Jerusalems mit thätig; denn a) Jer. 39, 3 erwähnt unter den assyrischen [babylonischen] Fürsten im Heere Nabuchodonosor's wieder einen Rabsacim, i. e. princeps Sacarum (keineswegs; er heißt רַבְסָרִים, Vulg. Rabsares); b) Abd. 11 und Ps. 136, 7 wird die Theilnahme der Idumäer erwähnt, und c) Jer. 35, 11 das „Heer der Chaldäer und Aram's" genannt, die Armenii aber sind Amalekiten.

Also überall Amalekiten oder Gagäer, und da sie auch mit Gog und Magog identisch sind (S. 223 ff.), so hätte Nickes zum Schlusse auch noch erwähnen sollen, daß nach Apok. 20, 7 auch am Ende der Tage dieses unsterbliche Geschlecht der Gagäer noch einmal auftreten wird.

Wo möglich noch kühner oder willkürlicher, als diese Geschichtsdarstellung, ist die im 4. Capitel versuchte Identificirung der Idumäer oder Amalekiten und der Scythen. Die Argumente dafür sind folgende:

1) Die Gleichheit der Namen. Die Idumäer heißen

im A. T. a) Pfeilschützen (denn die Pfeilschützen, welche den Saul in seiner letzten Schlacht bedrängten 1 Sam. 31, 3, waren Amalekiten S. 101 ff.); der Name Scythen aber hängt nach J. Grimm mit „Schützen", nach Nickes mit קֶשֶׁת zusammen: קֶשֶׁת, *κσυϑ, σκυϑ, σκύϑαι*. — b) Sakim = Horräer = Amorräer = *Σάκαι* bei Strabo = *Σκύϑαι Ἀμύργιοι*, i. e. Amorraici bei Herodot. — c) Spoliatores, גְּדוּדִים = *σκολόται* für *σκυλόται* (von *σκῦλον*, spolium) bei Herodot.

2) Die Gleichheit der Wohnsitze. Die Amalekiten wohnten in Armenia (Aram-Damascus), die *Σάκαι* nach Strabo in *Ἀρμενία*; zudem wurden nach Plinius die Scythen von den Alten auch Aramaei genannt, also müssen sie gleich den Amalekiten in Armenia gewohnt haben. Durch die Assyrier wurden die Idumäer aus Damascus nach Kir am Flusse Cyrus deportirt; von dort sind aber die Scythen nach Herodot nach Cimmerien gewandert. Die Stadt Bethsan heißt später *Σκυϑόπολις*; sie war eine amalekitische Stadt, also sind die Amalekiten Scythen.

3) Die Gleichheit der Körperbeschaffenheit: die Idumäer in genere, und die Amalekiten in specie waren — gemäß dem über ihren Stammvater Esau gesprochenen väterlichen Segen: de pinguedine terrae erit benedictio tua — mira quadam ac singulari corporis pinguedine; denn a) der König Og von Basan, bekanntlich ein Amalekit, war sehr lang (supple: und entsprechend dick); b) der Amalekit Agag, den Samuel tödtete, war ein homo pinguissimus; c) die Propheten vergleichen die Amalekiten und Idumäer mit fetten Stieren u. drgl. Id igitur ex libris sacris constat, Idumaeis Amalecitisque ex omnibus gentibus plurimum fuisse adipis. Dasselbe berichtet aber von den

nomadischen Scythen ein Fachgelehrter, der alte Hippokrates.

Nach diesen Proben werden die Leser damit einverstanden sein, wenn ich die noch übrigen Gründe für die Identität der Amalekiten oder Idumäer und der Scythen nur andeute: sie sind hergenommen von der angeblichen Gleichheit beider Völker hinsichtlich des Charakters und der geistigen Anlagen, hinsichtlich der Sitten und der Lebensweise, hinsichtlich der Religion und des Cultus (darüber handelt der Excurs de Chananaeorum Scytharumque deis S. 242—357) und hinsichtlich der Gebräuche bei den Beerdigungen. Dann werden noch einzelne Scythen-Stämme mit einzelnen idumäischen Völkerschaften verglichen, und der semitische Ursprung der scythischen Sprache nachzuweisen versucht. Endlich wird noch durch testimonia veterum die Identität der Idumäer und Scythen nachgewiesen. Da nämlich die meisten Kirchenväter nach dem Vorgange der Juden unter Gog scythische Völkerschaften verstehen, und da Gog offenbar identisch ist mit den Gagäern, dem idumäischen oder amalekitischen Volksstamme, welchem Aman und die Judenfeinde des B. Esther angehörten, so kann sich N. kühn auf den unanimis consensus der Juden und Christen für seine Thesis berufen, — wenn er nur vergißt, daß die Alten von der Identität Gog's, der Gagäer, der Amalekiten und der Idumäer keine Ahnung gehabt haben.

Ad. 3. Die Thesis des fünften Capitels lautet: de caede Scytharum Cyaxare regnante facta commentarium esse librum Estherae. Auf Grund der bisherigen Erörterungen wird das, was das B. Esther über die Vernichtung der Judenfeinde berichtet, S. 229 in folgender Weise

dargestellt: Cyaxares läßt im 12. Jahre seiner Regierung den Aman, welcher seit dem Tode seines Vaters Amadatha Fürst der Scythen und in Medien der Erste nach dem Könige war, hinrichten und setzt den Mardochäus an seine Stelle. Auf dessen Betreiben werden die Scythen von den Juden niedergemacht. Zu diesen Daten findet Nickes denn verschiedene parallele Angaben in den Berichten Strabo's und Herodot's über die Vernichtung der Scythen unter Cyaxares. Es sind folgende:

a) nach dem B. Esther ist der größte Theil der „Gagäer" getödtet worden, nach Strabo fast alle Saken, nach Herodot die meisten Scythen.

b) Die Vertilgung der „Gagäer" geschah unter Assuerus = Cyaxares, die Vertilgung der Scythen nach Herodot unter demselben Könige; Strabo versetzt sie — offenbar irrthümlich — in die Zeit des Cyrus.

c) Die Saken wurden nach Strabo bei Nacht niedergemacht; da die Juden am 13. Adar mit der Niedermetzelung ihrer Feinde begannen, am 14. damit aufhörten, per totam noctem, nulla hora omnino intermissa, huic rei institisse intelliguntur [1]).

1) Offenbar eine Entstellung des Berichtes des B. Esther. Nach 9, 11 wird am 13. Adar (offenbar des Abends) dem Könige gemeldet, die Juden hätten an diesem Tage in Susa 500 getödtet. Esther erwirkt darauf für die Juden die Erlaubniß, „auch morgen noch in Susa zu thun, wie heute." Demgemäß „versammelten sich die Juden in Susa auch am 14. Adar, und tödteten 300." Von dem Tödten in der Nacht kann also keine Rede sein, und wenn es 9, 17 weiter heißt: „die Juden in den Provinzen tödteten ihre Feinde am 13. Adar und ruheten am 14. und machten diesen zu einem Freudentage", so soll damit eben ausdrücklich gesagt werden, das Morden habe in den Provinzen nur Einen Tag gedauert, und sei nicht, wie in der Hauptstadt, am folgenden Tage fortgesetzt worden. Das zeigt der folgende

d) Die Saken wurden nach Strabo an einem Siegesfeste niedergemacht; dieses fiel (wie N. nachweisen zu können glaubt S. 230) in den Monat Adar, in welchem die Juden ihre Feinde niedermachten. Nach Herodot wurden die Scythen bei einem Mahle trunken gemacht und dann getödtet; es ist möglich, daß die Juden es an einigen Orten mit den Gagäern ebenso gemacht haben.

e) Nach Strabo haben die Fürsten (*στρατηγοί*) der Perser die Saken getödtet; **quantopere id ad librum Estherae quadret, miror. Nam duces provinciarum . . . cum Mardochaei literas accepissent, officiose curarunt, ut Sacas Judaei superarent** (Esth. 8, 9; 9, 3). Die Perser nennt Strabo irrthümlich statt der Meder, und wenn Herodot die Vernichtung der Scythen nicht den Juden, sondern den Medern zuschreibt, so hat er sich nicht ganz genau ausgedrückt.

Die Aehnlichkeiten unter c, d, und e sind offenbar sehr irrelevant und zudem nur durch Gewaltmaßregeln gegen das B. Esther oder gegen Herodot und Strabo herausgebracht, und die Aehnlichkeit reducirt sich demnach auf dieses, daß nach dem B. Esther die Juden unter Assuerus viele Feinde, nach Herodot die Medier unter Cyaxares viele Scythen und nach Strabo die Perser unter Cyrus viele Saken getödtet haben. Strabo's Bericht hängt offenbar mit dem des Buches Esther gar nicht zusammen, und ein Zusammenhang zwischen diesem und dem Berichte Herodot's folgt aus dem, was Nickes beibringt, noch lange nicht. Dazu kommt aber noch, daß Nickes rein willkürlich den

---

Vers: „Aber die Juden in Susa versammelten sich am 13. und am 14. Tage und ruhten am 15." u. s. w.

Aman zu einem Scythen-Könige macht; im B. Esther erscheint er ganz einfach als Günstling und erster Beamter oder Wessir des Meder-Königs (Esth. 13, 3. 4; 16, 10 ff.); er steht ganz in demselben Verhältnisse zum Könige, wie später Mardochäus (8, 2) und wenn es 3, 1 heißt: „Der König machte den Aman groß und setzte seinen Stuhl (oder Thron, כִּסְאוֹ) über alle seine Fürsten“, so läßt sich das doch unmöglich so deuten, daß Aman seinem Vater in der Regierung der Scythen gefolgt sei (Rickes S. 242 — vergl. 4 Kön. 25, 28). Wäre aber auch Aman ein König gewesen, so wäre er nach dem B. Esther doch jedenfalls ein von den Medern abhängiger König gewesen. Gerade entgegengesetzt erscheint das Verhältniß der Scythen zu den Medern bei Herodot. (1, 104 ff.) Letztere werden von Erstern besiegt und in Folge davon *τῆς ἀρχῆς κατελύθησαν, οἱ δὲ Σκύθαι τὴν Ἀσίην πᾶσαν ἐπέσχον.* Die Scythen herrschen über Asien 28 Jahre und die Völker sind ihnen zinspflichtig: Cyaxares und die Meder vernichten eine große Zahl derselben *καὶ οὕτω ἀνεσώσαντο τὴν ἀρχὴν Μῆδοι καὶ ἐπεκράτεον τῶν περ καὶ πρότερον.* Demnach gibt Herodot die Jahre, welche Cyaxares regierte, mit Einschluß der Jahre der Scythen-Herrschaft, *σὺν τοῖσι Σκύθαι ἦρξαν,* auf 40 an (vgl. M. v. Niebuhr, Geschichte Assur's und Babel's. Berlin 1857, S. 119 ff. — ein Buch, aus welchem R. Manches zur Berichtigung seiner Auffassung des asiatischen Alterthums lernen kann).

Es mag nur noch kurz erwähnt werden, daß in den noch übrigen Paragraphen seines Buches Rickes noch folgende Punkte zu erweisen versucht: Amadatha (הַמְּדָתָא), der Vater des Aman, ist identisch mit dem Scythen-Könige *Μαδύης* bei Herodot; Zara (זֶרֶשׁ), das Weib des Aman,

ist identisch mit der Scythen-Königin *Ζαρίνα* bei Ktesias und Andern; Amadatha und Aman sind von ihrem Volke vergöttert worden und identisch mit *Ἀμανὴς* und *Ἀμανδάτης*, welche Strabo als persische *δαίμονες* erwähnt. Das Purim-Fest fällt zusammen mit den *Σακαῖα*, einem Feste der Babylonier und Perser, und dieses wurde gleichfalls zum Andenken an die im B. Esther berichtete Vertilgung der Saken oder Scythen gefeiert. Aus dem Purim- und Sakäer-Feste aber ist der Carneval entstanden; nur haben die sancti christianae doctrinae magistri das Fest oder die ludi aus der Fastenzeit auf die Tage unmittelbar vor derselben verlegt.

Nach diesen Erörterungen werden die Leser nicht erwarten, daß der Recensent mit dem in Recensionen sonst üblichen Wunsche schließt, der Verfasser möge die versprochene Fortsetzung seines Werkes bald erscheinen lassen. Ich kann vielmehr nur wünschen, daß der Verfasser zuerst die historische Frage noch einmal gründlich revidirt, ehe er auf der Grundlage der vermeintlich gewonnenen historischen Resultate eine Interpretation der vermeintlich darauf bezüglichen Psalmen und Prophetieen versucht. Was wir sonst von dem zweiten Bande zu erwarten haben, davon gibt uns N. S. 81 ff. eine Probe. Die Weissagung Balaam's Num. 24, 5—8. 20. wird nämlich so gedeutet: „Das Wasser, welches aus dem Eimer Israel's fließt und zu großen Wassern wird" (V. 7), ist Esther, vgl. den Traum des Mardochäus Esth. 11, 10 Vg. — „Sein (Israel's) König wird erhöht über Agag, und sein Königthum wird erhoben" (V. 7) bezieht sich darauf, daß Mardochäus (מָרְדְּכַי ist ja ohnehin, wie man sich erinnern wird, soviel wie מֶלֶךְ) statt des Agagiten Aman die königliche

Würde erhält. „Völker werden Israel's Feinde vernichten" (V. 8) bezieht sich auf die Vernichtung der Scythen durch die Juden mit Hülfe der Meder, und eben darauf V. 20: „Amalek's Nachkommen werden vernichtet werden."

In Einer Hinsicht verdient Nickes Buch großes Lob: es ist sehr gut lateinisch geschrieben. Die kunstgerechten Einleitungen und Schlußformeln der einzelnen Abschnitte fördern zwar die Uebersichtlichkeit nicht und der rhetorische Ton, in welchem hie und da die Argumente vorgetragen werden, verhüllt zwar mitunter die Schwäche des Beweises; aber wenn man weiß, welche wunderliche Latinität auch in neuerer Zeit bei den Theologen oft zu finden ist, namentlich auch bei einigen neuern römischen Theologen, wie Passaglia und Patrizi, so verdient dieser Vorzug des Nickes'schen Werkes alle Anerkennung.

Lic. F. H. Reusch.

2.

Geschichte des Gottesfriedens von Dr. August Kluckhohn. Leipzig, Hahn'sche Verlagsbuchhandlung. 1857. S. IV. und 250. Preis fl. 1. 12 kr.

Der Hr. Verfasser spricht sich über den Zweck, den er bei Abfassung der obengenannten Schrift verfolgte, S. IV. also aus: . . . „um so mehr fühlte ich mich zu dem Versuch aufgefordert, die Geschichte des Gottesfriedens darzustellen und zwar in dem Sinne, daß ich die ihm zu Grunde liegende Idee aus den politisch-socialen Verhältnissen und den sittlich-religiösen Zuständen jener Zeit zu erklären, die ihm von der Kirche für die gesammte

Christenheit gegebene Bedeutung nachzuweisen, seine Schicksale in den einzelnen Ländern zu verfolgen und endlich sein Verhältniß zu andern Friedensinstituten zu ermitteln unternahm." Dieser Zweck ist vollständig erreicht und Ref. gesteht, daß er selten ein Buch mit größerm Interesse und größerer Befriedigung gelesen habe, als das vorliegende. Abgesehen davon, daß schon der behandelte Gegenstand an sich in hohem Grade anziehend ist, zeigt der Verfasser eine umfassende Gelehrsamkeit, eingehendes Quellenstudium und gewissenhafte Forschung, deren Ergebnisse er in kurzer, kerniger und treffender Sprache dem Leser darlegt. Als ein besonderer Vorzug aber muß hervorgehoben werden, daß die Schrift sich fernhält von jenem widrigen, schulmeisterlichen Ton gewisser „Historiker", die voll Befangenheit und Vorurtheil die großartigen Erscheinungen und Persönlichkeiten des Mittelalters unaufhörlich bekritteln, bemängeln und herabsetzen, Alles ohne Unterschied tadeln, überall nur die Schattenseiten hervorheben, nichts als Aberglauben, Finsterniß und Unwissenheit sehen und dann mit vieler Sachkenntniß darthun, wie die Voreltern es hätten machen und angreifen sollen, um etwas Rechtes zu Tage zu fördern: der Verfasser hat diesen Weg nicht eingeschlagen, sondern stellt sich auf den objectiv historischen Standpunkt, nimmt die Personen und Verhältnisse wie sie in Wirklichkeit waren und ebendeßhalb ist es ihm möglich, ein richtiges, unbefangenes und billiges Urtheil zu fällen, die wohlthätigen Wirkungen der Treuga Dei anzuerkennen und den edlen, uneigennützigen Bestrebungen der Kirche, mit welchen sie für Frieden und öffentliche Sicherheit besorgt war, allseitig gerecht zu werden. Indem wir jede weitere Empfehlung für überflüssig erachten,

beschränken wir uns darauf, im Folgenden den Hauptinhalt der lehrreichen Schrift kurz anzugeben.

Die Einleitung S. 1—12 schildert in allgemeinen Umrissen die innern Zustände Frankreichs im 10. und 11. Jahrhundert — und gibt eine übersichtliche Darstellung der politischen, socialen und rechtlichen Verhältnisse, die dem Gottesfrieden vorangiengen und ihn hervorriefen — die Schwäche des Königthums, das gewaltthätige, rücksichtslose, willkürliche Auftreten der Herzoge, Grafen und Barone, die allgemeine Herrschaft des Faust- und Fehderechts, die unaufhörlichen Privatkriege und straflose Verübung aller Arten von Frevel und die aus diesen regellosen Zuständen hervorgehende Anarchie, öffentliche Unsicherheit und Auflösung aller sittlichen Bande. — Das erste Capitel S. 13—21 handelt von den Maßregeln, welche einzelne Concilien oder Bischöfe abgesondert für sich allein und ohne in größere Genossenschaften zusammenzutreten, vor Aufrichtung des eigentlichen Gottesfriedens zur Unterdrückung der Gewaltthätigkeiten und Wiederherstellung eines geordneten Zustandes ergriffen haben. Sodann werden die geistlichen Strafmittel erwähnt, welche die kirchliche Gesetzgebung gegen Widerspenstige in Anwendung brachte — die Excommunication und das Interdict, welch' letzteres zum erstenmal von der Synode zu Limoges im J. 1031 eben gegen Friedensstörer ausgesprochen wurde. — Das zweite Capitel S. 22—27 bespricht die Friedensvereinigungen, die sich auf bestimmte Districte erstreckten und auf gegenseitigen Vereinbarungen beruhten wie die der Bischöfe Aquitaniens v. J. 994, die von Poitiers v. J. 1000 zwischen den Amiensern und Corbejensern vereinbarte Abschaffung der Fehden, das von den burgundischen Bischöfen

ausgehende und über ganz Frankreich sich ausbreitende Friedensgelöbniß v. J. 1023. — Das dritte Capitel S. 28—37 enthält eine Darstellung der berühmten Friedensvereinigung v. J. 1034 — und der Waffengenossenschaften, deren Mitglieder sich eidlich verpflichteten, gegen die Friedensstörer mit dem Schwerte zu Felde zu ziehen. Jedoch waren auch dieß nur sporadische Versuche, die von keinen bleibenden Erfolgen begleitet waren. — Das vierte Capitel S. 38—47 handelt von dem ersten Auftreten der eigentlichen Treuga Dei im J. 1041 und ihrer alsbaldigen Verbreitung über Frankreich. Die betreffenden Bestimmungen sind enthalten und den Gläubigen zur Beobachtung empfohlen in einem Schreiben des Erzbischofs Raginbald von Arles, der Bischöfe Benedict von Avignon und Ritard von Nizza und des Abtes Odilo von Clugny an den italienischen Clerus. Von der Abendstunde des Mittwochs bis zu Sonnenaufgang am Montag soll unter allen Christen, Freunden und Feinden, Nachbarn und Fremden ein heiliger und unverletzlicher Friede herrschen, jeder Act der Rache und Selbsthülfe unterbleiben, nicht einmal das Geraubte darf zurückgefordert werden. Wer an den vier geheiligten Tagen einen Mord begeht, soll verbannt und aus seinem Vaterlande vertrieben nach Jerusalem wandern und dort die Strafe des Exils erdulden. Wer auf eine andere Weise den Gottesfrieden bricht, soll nach weltlichem Gesetze gerichtet die Größe seiner Schuld abbüßen und dazu mit doppelter Kirchenbuße belegt werden ꝛc. — Fünftes Capitel S. 48—55: „die Weiterbildung der Treuga Dei in Frankreich“, die Ausdehnung derselben auf die verschiedenen hl. Zeiten des Jahres, alle Fest- und Heiligentage mit ihren Octaven, die Advents- und Fastenzeit;

die Gewährung eines beständigen Friedens für Kirchen, Kirchhöfe, Klöster und die Besitzungen der Geistlichen, für die Person der Cleriker und Mönche, Pilger, Kaufleute, Landbauer, Frauen, Besucher der Concilien und Gotteshäuser, für die verschiedenen Hausthiere, Hirten mit ihren Heerden, Ackergeräthschaften, den Oelbaum ꝛc. Sechstes Capitel S. 56—73: „Die Einführung des Gottesfriedens in Deutschland.“ Der Verfasser widerlegt in gründlicher Auseinandersetzung die gewöhnliche Annahme, als sei die Treuga Dei durch Kaiser Heinrich III. im J. 1043 auf deutschen Boden verpflanzt worden; vielmehr gebühre das Verdienst ihrer ersten Einführung dem Erzbischofe Sigiwin von Cöln (1083). Die darauf bezügliche, sehr interessante Urkunde wird ihrem ganzen Inhalte nach mitgetheilt. Ueber Gregor VII. und sein Verhältniß zu Deutschland sagt der Verfasser S. 63: „Es war unter den ältern Historikern Sitte, die Unordnung in Deuschland, das Faustrecht im schlimmsten Sinne des Wortes auf den Kampf Heinrichs IV. mit dem Papstthum zurückzuführen, und Datt z. B. macht mit aller Entschiedenheit Gregor VII. den Vorwurf, durch seinen Bannstrahl die Majestät der deutschen Kaiser, Recht und Gesetz vernichtet, Aufruhr und Zwietracht gepredigt und den Zustand schlimmster Verwirrung und Verwilderung herbeigeführt zu haben. Diese Behauptungen sind übertrieben und soweit sie Vorwürfe gegen die Person Gregors enthalten, ungerecht; nur das ist nicht zu leugnen, daß in jenem unheilvollen Kampfe, den die Macht der Verhältnisse nicht minder als die Leidenschaft der Menschen entzündete, Deutschlands innern Zuständen die tiefsten Wunden geschlagen wurden. Ein fürchterlicher Bürgerkrieg verheerte das Land, Nichts blieb

dem Parteihaß heilig, Raub und Mord wütheten ꝛc." — Im siebenten Capitel S. 74—86 wird der, wie wir glauben, vollständig gelungene Beweis geführt, daß der Landfriede keine Nachbildung des Gottesfriedens sei, sondern daß beide Institutionen nach Ursprung und Inhalt wesentlich von einander sich unterscheiden, daß dieselben lange Zeit neben einander bestanden, daß der Gottesfriede als eine rein kirchliche, der Landfriede als staatliche Einrichtung sich darstelle und dieser seinen Anfängen nach sogar älter sei als jener. — Das achte Capitel S. 87—92 handelt von der Einführung des Gottesfriedens in Italien, Spanien und England. — Im neunten Capitel S. 93—107 werden die Bemühungen der Päpste besprochen, den Gottesfrieden zum Gesetz für die ganze Christenheit zu erheben: die Bestrebungen Urbans II. auf dem Concil zu Clermont 1095, Paschalis II. auf der Synode zu Troyes 1107, Calixt's II. auf der zu Rheims 1119, die Verordnung des ersten Lateranconcils 1123, die des Concils zu Rheims im J. 1131, die Wiederholung und Bestätigung des letztern Friedensgebotes durch die zweite und dritte Lateransynode und die Aufnahme desselben in's Corp. jur. can. c. 1 X de treuga et pace. 1. 34. — Zehntes Capitel S. 108—117: „Schicksale des Gottesfriedens in Frankreich seit dem Concil von Clermont." — Elftes Capitel S. 118—134: Friedensvereinigungen neben und nach dem Gottesfrieden, die vom Könige ausgehen und das ganze Land umfassen, wie die von Ludwig VII. im J. 1155 errichtete; ferner Communalverbrüderungen in einzelnen Städten, wobei sich die Bürger eidlich verpflichten, gegen Angriffe von Außen sich gegenseitig und gemeinsam zu unterstützen, die eigenen Streitigkeiten aber nicht auf

dem Wege der Gewalt, sondern vor dem Gericht der Geschwornen entscheiden zu lassen; Friedensvereinbarungen ganzer Districte und Diöcesen, deren Bewohner — Cleriker und Laien — nach der Größe ihres Einkommens oder Vermögens bestimmte Beiträge in eine gemeinsame Casse bezahlen, aus welcher Denjenigen, die durch Räubereien und Gewaltthätigkeiten materielle Verluste erlitten hatten, Entschädigung geleistet wurde; directes Einschreiten des Königs gegen die Privatkriege und förmliches Verbot aller Fehden. — Der Verfasser schließt seine interessanten Untersuchungen im zwölften Capitel S. 135—150 mit einer Zusammenstellung „der spätern Nachrichten über den Gottesfrieden in andern Ländern, besonders in Deutschland."

Kober.

3.

Die jüdische Apocalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christenthums nebst einem Anhange über das gnostische System des Basilides. Von Dr. A. Hilgenfeld. Jena 1857. Preis 3 fl.

Die Prophetie hat im jüdischen Volk kaum über die Mitte des fünften Jahrhunderts ihre Dauer erstreckt, wahrscheinlich nicht einmal so weit, wenn Maleachi, der letzte beglaubigte Bote des Herrn, noch vor Esra geweissagt hat und nicht mit Hengstenberg (Christologie des A. T. 3. Bd. S. 585 ff. 2. A.) der Thätigkeit des Nehemia nach dessen zweiter Ankunft gleichzeitig zu setzen oder gar Esra selbst in dem „idealen" Namen des letzten Propheten zu suchen

ist. In der langen Zwischenzeit zwischen der lebendigen Prophetie des Judenthums und der Offenbarung in Christus hat die geistige Entwicklung der Nation jedoch nicht geruht, wenn sie gleich der streng prophetischen Thätigkeit und Einwirkung entbehrte. Neben und nach den Schriften des zweiten Canon, welche diesem Zeitraum angehören, sind Schriftwerke entstanden, welche als Nachbildung und Ersatz der Prophetie angesehen sein wollten und, da sie eine den Propheten seltener verstattete Betrachtungsweise der Zukunft, die des endlichen Uebergangs der heidnischen Macht an das jüdische Volk mit aller Bestimmtheit in den Vordergrund stellten und unter dem Einfluß ihrer Zeitverhältnisse weiter bildeten und divinatorisch abschloßen, sowie die rückwärts liegende Geschichte in der Form der Prophetie und mit steter Beziehung auf die Endentwicklung aller Geschichte darstellten, apocalyptische heißen mögen. Mit der angegebenen Begränzung des Zeitraums, in welchen dieser künstliche und dem Menschengeist allein entsproßte Nachtrieb der Prophetie fällt, schließen wir das canonische Buch Daniel von der Reihe dieser Schriften aus, obgleich es äußerlich betrachtet den nämlichen Zwecken mit ihnen dienstbar ist und betrachten es als eines der letzten Glieder in der Reihe der ächten Propheten. Der Verfasser der oben angeführten „jüdischen Apokalyptik" ist damit nicht einverstanden, sondern sieht im Daniel die erst im Zeitalter der Makkabäer entstandene Grundlage der ganzen Apocalyptik des spätern jüdischen Schriftthums, obgleich er eingestehen muß, „daß das Buch Daniel der apocalyptischen Grundansicht einen so einfachen Ausdruck gegeben hat, daß es das höchste Ansehen erhielt, und die ganze weitere Entwicklung der Apocalyptik grundlegend beherrschte." Man darf aber wohl

behaupten, daß von dieser Einfachheit des Buches Daniel, welche ein Beweis seiner innerlich wesentlichen Verschiedenheit von den spätern apocalyptischen Schriften und damit seiner Aechtheit ist, eben in jenen durchgängig das Gegentheil zu finden ist. Daniel und die Offenbarung Johannis sind die einzigen ächten Apocalypsen innerhalb des Canons und beide gaben Anlaß zu verschiedenen apocryphen Nachbildungen.

Dem Verfasser vermögen wir ferner nicht beizustimmen, wenn er die jüdische Apocalypse eine Vorgeschichte des Christenthums nennt und meint: „das Judenthum konnte sich nur deshalb noch innerhalb des Christenthums so lange Zeit als eine Macht behaupten, weil das vorchristliche Judenthum selbst eine Vorbildung des Christlichen in sich schloß"; oder wenn anderwärts (S. 2) nichts so tief in die eigentliche Geburtsstätte des Christenthums hineinführen soll, als der Gedankenkreis der jüdischen Apokalyptik. So sehr man berechtigt ist, die Ansicht, daß, das Buch Daniel ausgenommen, überhaupt keine vor- und außerchristliche Apocalyptik existire, zu bestreiten, so unrichtig muß es sein, die vorchristliche in solche engste und unmittelbare Berührung mit der Entstehung des Christenthums zu bringen. War das jüdische Volk von den Erwartungen, die es sich besonders aus Daniel bildete, und den gehofften irdischen und geistigen Segnungen des messianischen Reiches je länger je inniger erfüllt und beherrscht, so zeigt gerade die unter dem Einfluß der aussercanonischen apocalyptischen Schriften mächtig erregte irdische Erwartung der Menge, ihre dadurch genährte Ueberzeugung von dem baldigen Uebergang der Weltherrschaft an die Juden, daß diese Schriften eine geistige Atmosphäre gebildet hatten, mit der der erschienene

Messias in direkten Widerspruch trat. Er ist eben ein ganz anderer, als die apocalyptischen Phantasien seines Volkes sich ihn ausgemalt hatten: er weist diese nicht etwa in ihre Grenzen zurück, sondern ist deren absolute Verneinung, und wenn sein Wesen und Wirken dafür zeugt, so wird auch in der außercanonischen vorchristlichen Apocalyptik für die Auffindung der „Geburtsstätte" des Christenthums nicht viel zu entdecken sein. Nicht sie, diese Apocalyptik, ist die Vorgeschichte des Christenthums, sondern die Prophetie nach ihren messianischen Bestandtheilen, und nachdem die wahre Prophetie in der spätern Apocalyptik ihr Zerrbild erhalten und ihre Weissagungen von dieser entgeistigt worden waren, kam im Messias mit der Anknüpfung an die ächte Prophetie auch deren Erfüllung. Die jüdische Apocalyptik vermittelt daher auch nicht den geschichtlichen Zusammenhang des Christenthums mit der prophetischen Weissagung; sie ist vielmehr Beiden gegenüber, der Weissagung und der Erfüllung, ein Eindringling, der nach der Seite der Vergangenheit hin zwar auf der Prophetie, insbesondere der Danielischen, seiner Entstehung nach beruht, jene aber willkührlich nach eigenen Gelüsten ausbildet und ausbeutet, nach der Seite der Zukunft, der Erfüllung hin sich in den von ihm beherrschten Kreisen, die in ihren Erwartungen sich getäuscht fanden, rein abwehrend verhielt und wie die Erfüllung nicht von ihm ausgegangen war, so auch mit ihr in keinen Zusammenhang sich versetzte. Das neben der Kirche und gegen sie fortbestehende Judenthum hat dann die Weiterbildung jener vorchristlichen Apocalyptik in seiner Weise übernommen.

Der Verfasser behandelt sofort, nachdem er das Buch Daniel, ohne wesentlich neue Gründe zu den bekannten

für seine Ansicht vorgebracht zu haben, der makkabäischen Zeit überwiesen hat, mit anerkennungswerthem Fleiß und Genauigkeit die einzelnen Theile der jüdischen Apocalyptik, in ihrer chronologischen Abfolge und ihren sachlichen Beziehungen auf einander und auf Daniel, die jüdische Sibylle, das Buch Henoch, das vierte Buch Esra und den Essäismus. Die Sibylle soll durch das Buch Daniel hervorgerufen und doch die „gespannte Uebernatürlichkeit" dieses Buches in ihr gemildert sein, indem insbesondere das jüdische Weltreich nicht mehr als bloße Vernichtung des Heidenthums, sondern als Segnung der ganzen Menschheit erscheine. Das letztere ist richtig, aber weder in Daniel noch überhaupt irgendwo im Alten Testament erscheint der Sieg des Judenthums als schlechthinige Vernichtung der heidnischen Welt; das Gericht ist der Prophetie überall nur der allerdings nothwendige Durchgangspunkt zur Bekehrung. — War die Sibylle überhaupt die naturwüchsige Prophetie des Heidenthums, so ist die jüdische der durch hellenisch-ägyptische Cultur gefärbte Ausdruck der Hoffnungen und Ueberzeugungen des spätern Judenthums, und hat mit der heidnischen bloß den Namen gemein. In ihren ältesten Bestandtheilen ein Erzeugniß eines alexandrinischen Juden nach der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts nimmt sie ihren Standpunkt der Weissagung in dem Uebergang aus der mythischen Zeit in die Geschichte, indem sie euhemeristisch die Titanenkriege als irdisch menschliche Kämpfe faßt und an den Thurmbau Babels anschließt. Bald wendet sie sich aber der jüdischen Geschichte zu und betrachtet dann, immer in's Gewand der Prophetischen Verkündigung die längstvergangenen Ereignisse kleidend, vom Standpunkte des Judenthums aus, dem einst die geistige Beherrschung

der Welt zu Theil werden muß, die geschichtlichen Ereignisse, welche alle diesem Ziele mehr und mehr zustreben. Hilgenfeld weist auf der Grundlage früherer Untersuchungen von Blank, Gfrörer, Lücke, Friedlieb nach, daß fast das ganze dritte Buch der Sibyllinischen Sammlungen das ursprünglich jüdische ist, welches Alexander Polyhistor, Josephus, Pausanias, Varro, Clemens schon gekannt und Buch der persischen oder chaldäischen, hebräischen oder erythräischen Sibylle genannt haben. Zugleich wird die Entstehungszeit dieses ältesten Theils genauer zwischen 142 —137 a. Chr. nachzuweisen gesucht, da die syrischen Usurpatoren Antiochus VI., Alexander Balas und Tryphon aus den dunkeln Versen 398 ff. mit Sicherheit erkannt scheinen, 137 aber Antiochus VII., Sidetes, den Thron bestieg. Damit stimmt überein, daß die Macht des siebenten Ptolemäers der römischen Anmaßung ein Ziel setzen und dann auch Juda wieder kräftig werden soll. Erstere Hoffnung konnte nicht vor 146 ausgesprochen werden, da Ptolemäus VII. in diesem Jahre zur Regierung kam; unter Simon dem Maccabäer aber erhielt das jüdische Reich seit 141 Ruhe und Sicherheit nach außen. Es kennzeichnet den hellenistischen Juden, daß Homer ein Lügenschmied gescholten wird, der sein Bestes aus den Büchern des Moses genommen habe. Die universalistische Bedeutung des hebräischen Prophetismus für die ganze Menschheit ist in v. 582 f. niedergelegt, sowie in dem Ausspruch 780 f., die Prophetie werde einst wieder erwachen und die Herrschaft Gottes durch Propheten ausgeübt werden, — zugleich eine der nicht seltenen Stellen, wo die Sibylle kein Bedenken trägt, auf ihre späte Abfassungszeit hinzuweisen. Es ist, wie schon dem Buch Daniel gegenüber bemerkt wurde, nicht richtig, in v. 87 f. einen

wesentlichen Unterschied der Schrift von den Darstellungen im alten Testament darin zu finden, daß dort der Sieg des Judenthums eine Erhebung des Monotheismus zur Weltreligion sei. Bei welchem Propheten findet sich diese Weissagung nicht, die schon in den Verheißungen der Genesis nicht undeutlich hervortritt? Und kaum hat auch das alte Testament stärkere Ausdrücke zur Bezeichnung des an der heidnischen Welt zu vollziehenden Gerichtes, als die jüdische Sibylle, nach der die Römische Weltmacht durch Einen Schlag von oben — vermittelst der Juden — zertrümmert wird.

S. 88 ist v. 308, wo es vom Messias heißt: *αὐτὰρ ἀπ' οὐρανόθεν καταβήσεται ἐξ ἁγίων σοι*, wohl unrichtig der letztere Ausdruck von *ἅγια*, himmlische Wohnung, hergeleitet; mit Beziehung auf Sach. 14, 5. Deut. 33, 2 f. wird die Nennung von *ἅγιοι*, Engel, nicht auffallen. Zu der Verkündung, daß die Griechen die gefangenen Juden herausgeben müssen, ist anzuführen Sach. 9, 13 und Joel 4, 6, welche beiden Aussprüche die Sibylle dort commentirt. — Die Weissagung eines goldenen Zeitalters in der 4. Ekloge Virgil's, die dieser selbst der (Cumäischen) Sibylle zuschreibt, befindet sich in unsrer Sibylle, 784—794; sie ruht auf Jesaia 11, und so ist durch Vermittlung der Alexandrinischen Sibylle diese Jesaianische Prophetie dem römischen Dichter bekannt geworden.

B. S. 91—184 ist das Buch Henoch behandelt. Der Verfasser macht den Fortschritt dieses Buches gegenüber der jüdischen Sibylle bemerklich, indem durch die Aufrichtung der Makkabäischen Herrschaft die aus Daniel geschöpften Hoffnungen nur zum kleinern Theil erfüllt waren und die apocalyptische Weltansicht sich nun erweiterte und vertiefte und eine neue Wendung gegen das Verderben im

Innern nehmen mußte, das seit Aristobul I. (J. 106) wieder hervortrat. Der unterschobene Verfasser des Buches, das nach aller Wahrscheinlichkeit ursprünglich hebräisch, jedenfalls in Palästina, geschrieben, aber nur noch durch eine aus dem Griechischen geflossene äthiopische Uebersetzung vollständig zugänglich ist, ist Henoch. Schon der Erde entrückt tritt er nach der Erzählung des Buches in dem bedeutungsvollsten Wendepunkt der Geschichte, nach dem Herabkommen der Engel zur Erde, auf, und übernimmt eine Botschaft Gottes an die abgefallenen Engel und ein erfolgloses Bittgesuch derselben an Gott. Darauf tritt er eine Rundreise über die ganze Erde an, wobei er durch die höchsten Engel geführt und über Alles aufgeklärt wird. Hernach folgt eine auf zehn Wochen der Weltgeschichte vom Herabkommen der Engel auf die Erde an vertheilte prophetische Enthüllung der irdischen Geschicke bis auf die Zeit des muthmaßlichen Verfassers [1]). Von Zerstörung des Tempels bis zum letzten Gericht zählt er 70 Hirten, heidnische Herrscher, von denen die Hälfte bis auf Alexander den Gr. reicht. Das Buch Henoch verwirft das ganze Opferwesen des zweiten Tempels, dessen Bau ihm überhaupt ein unberechtigter Vorgriff ist, da der für ewig gegründete Salomonische Tempel nur durch Gott selbst wieder in der messianischen Zeit aufgerichtet werden wird. Zu dieser Zeit wird das Judenthum zur weltherrschenden Macht erhoben: „die Schaafe erhalten ein Schwert und siegen gegen ihre Dränger“; auch Henoch kehrt dann zur Erde zurück, alle

1) Diese Enthüllung geschieht an seinen Sohn Methusalem in Bildern, Symbolen und Gesichten. Von diesem Sohn Henochs sagt Eupolemos über die Juden (c. 100 a. Chr.) bei Eusebius praep. Ev. IX, 17, daß er: πάντα δι' ἀγγέλων θεοῦ γνῶναι.

versprengten Juden und „bessern Heiden" sammt allen verstorbenen Juden werden Mitglieder des neuen Reichs. Nun wird der Messias aus der jüdischen Volksgemeinde geboren und löst unmittelbar den Makkabäischen Volksfürsten ab. Jede der zehn Wochen der Weltgeschichte zählt sieben Geschlechter. In der achten Woche, die mit dem letzten vorchristlichen Jahrhundert beginnt, sollen die Juden die Herrschaft der Heiden zerstören. In der neunten Woche (jede zu etwa 490 Jahren angenommen) ergeht das große Gericht über die Welt, in der zehnten das Gericht für die Ewigkeit. Dieser letzten Woche gehört auch das Gericht über die nach Gen. 6 abgefallenen Engel, so daß mit ihrem Abfall die irdische Geschichte beginnt und mit ihrem Gerichte abschließt. Ein paränetischer Abschnitt beschließt das Buch. Auffallender Weise ist vom Sündenfall nur obenhin einmal die Rede, und erst die Vermischung der Wächter, d. i. der Engel mit Menschentöchtern brachte nachhaltiges Verderben in die Welt, insbesondere stammt der Greuel, Fleisch und Blut zu essen, die Anbetung der Sterne, Vergötterung verstorbener Menschen von den aus jener Verbindung geborenen Riesen. Darnach ist die Richtigkeit der Behauptung Weisse's und Anderer zu ermessen, daß die Auslegung von Gen. 6 vom Abfall der Engel dem eigentlichen Judenthum fremd gewesen sei. — Der Messias kommt nicht wie in der Sibylle vom Himmel herab, sondern wird aus der neuen Gemeinde geboren; sein Reich ist eine bloße Fortsetzung des schon bestehenden Fürstenthums der Juden. — Die Abfassung des Buchs wird nicht, wie gewöhnlich geschieht, vor 110 anzusetzen sein, da Hyrkan schon in die Vergangenheit versetzt erscheint, sondern unter Jannäus Alexander (105 — 79). Ein späterer Ueberarbeiter des

Buchs zu den Zeiten der Gnostiker fügte den ersten Fall der Engel, die göttliche Persönlichkeit des Messias, die gnostische Vorstellung von einem teuflischen Menschengeschlecht ein. Die erste Erwähnung des Buchs Henoch, aber nur nach seinen jüdischen Bestandtheilen, geschieht um 50 nach Christus im Buch der Jubiläen, der sog. kleinen Genesis; es gelangte zu großem Ansehen und Tertullian hielt es für eine ächte Schrift Henochs.

Die Juden sahen sich in ihren weltlich messianischen Hoffnungen auch unter dem Makkabäischen Fürstengeschlecht getäuscht und gar durch das Königthum des Idumäers Herodes (J. 39) auf's Tiefste gedemüthigt; doch deuteten sie auch das Schlimmste gut und faßten namentlich neue Hoffnung, als 30 a. Chr. Aegypten Rom als Beute zufiel. Der Ausdruck dieser Erwartungen eines weltlich mächtigen Messias wenige Jahrzehnte vor der Erscheinung des himmlischen ist das vierte Buch Esra. Es heißt so mit Beziehung auf die beiden canonischen Bücher Esra und Nehemia und auf den griechischen Esra, der das dritte Buch Esra ist. Der griechische Urtext ist verloren, dagegen eine sehr alte lateinische Uebersetzung, die schon Ambrosius kennt, zwei in neuerer Zeit in Oxford aufgefundene arabische und eine äthiopische vorhanden. In dieser Schrift erscheint Esra 558 zu Babylon im Exil lebend — er ist also gerade 100 Jahre früher angesetzt, als der historische Esra, der er sein will, lebte, — und klagt vor Gott in einem geschichtlichen Rückblick über das Glück der Heiden und die Leiden des doch so hochstehenden Gottesvolks. Gott gibt ihm darüber Aufklärung in sieben Offenbarungen, welche mit der Schöpfungsgeschichte beginnen und bis in die Zeit des idumäischen Königs reichen. Die hier nieder-

gelegte apocalyptische Weltanschauung hat neben vielen andern Eigenthümlichkeiten die durch den Untergang des Seleucidischen Reiches (65 a. Chr.) begründete, wenn auch schon durch die Sibylle angebahnte neue Wendung, die ptolemäische Herrschaft als letzte Fortsetzung des griechischen Weltreichs und ihren Untergang im Römischen zur Betrachtung herbeizuziehen und auch diese Katastrophe als die letzte in nächste Verbindung mit dem Eintritt der jüdischen Weltherrschaft zu bringen. Die rein mechanische Vermittlung göttlicher Offenbarung an die Menschen im Sinne des spätern Judenthums, das dieser ganz entbehrte und in der Lehre von der בַּת קוֹל einen künstlichen Ersatz suchte, beginnt schon in diesem apocryphen Buch Esra, wo dieser zweimal eine Stimme vom Himmel hört, den göttlichen Geist äußerlich durch Trinken eines Kelchs voll Wassers, das wie Feuer ist, erhält, auch nicht mehr schöpferisch im Geist der alten Propheten wirkt und weissagt, sondern das gänzlich untergegangene Gesetz und die Schriften der Propheten für die Erleuchtung der folgenden offenbarungslosen Zeiten einfach wiederherzustellen hat. Die Schrift enthält die Grundzüge von vielen spätern rabbinischen Fabeln und Phantasien, die demnach spätestens in der letzten Zeit vor dem Erscheinen Christi schon Volksglaube der Juden waren, wie die Erschaffung des Paradieses vor der Erde, eine Vermittlung der göttlichen Thätigkeit am zweiten Schöpfungstage, indem der von Gott geschaffene Geist des Himmels die Scheidung der Gewässer vornehmen muß, die Beschränkung der Wasser auf ein Siebentheil der Erdoberfläche, so daß sechs Siebentheile trockenes Land waren, eine noch im Mittelalter weit verbreitete Ansicht, auf die sich selbst Christoph Columbus berief; die Fabeln über Behemoth und

Leviathan, die am fünften Tag schon ausgesondert werden, um einstiger Verspeisung durch die Gerechten zu dienen. — Wenn man in Esra Ansichten begegnet, wie daß Gesetzerfüllung nicht allein genüge, und nur mit Unterstützung der göttlichen Gnade und in Verbindung mit demüthigem Glauben möglich und verdienstvoll sei, oder daß die Gerechten in der Unterwelt sehnlich der Erlösung entgegen harren, so möchte man, wenn nicht mit Gfrörer die Entstehung des ganzen Buchs, so doch solcher Stücke in der christlichen Zeit unter Domitian annehmen. Aber die messianischen Grungedanken des Buches verbieten, so spät für dieses herabzugehen. Die Herrschaft des Idumäers Herodes geht nämlich der höchsten Entwicklung heidnischer Weltherrschaft in Esra zur Seite: zu dieser Zeit kommt der Messias mit dem Gefolge menschlicher Begleiter, das er schon im Himmel hatte; seine Herabkunft ist plötzlich und eben so plötzlich hält er dem weltbeherrschenden Adler seine Frevel vor und stellt ihn vor Gericht, und versammelt, nach Zurückführung der zehn Stämme, die ganze Gemeinde Gottes im heiligen Land; er ist ein Mensch vom Stamme Davids, kommt aber — unklar genug — als solcher vom Himmel herab, und nach 400 Jahren nimmt sein Reich ein Ende: mit allen beseelten Menschen stirbt er selbst, und das Weltalter kehrt sieben Tage lang in's uranfängliche Schweigen zurück. — Der Verfasser bemerkt mit Recht, daß der Messias hier nur etwas höher gestellt sei, als bei den Samaritanern, nach denen er eine glänzende Königsreihe eröffnen und im Stamm Ephraim begraben werden sollte. Das künftige Weltalter bricht mit einer allgemeinen Auferstehung der Todten an, worauf der bis dahin gänzlich unsichtbare Gott selbst das Gericht hält und nach Zerstörung alles Vergäng-

lichen das vorirdische Paradies wieder herstellt. — Esra läßt demnach den Messias ganz zurücktreten vor der zukünftigen durch den völligen Untergang der bisherigen Welt eintretenden Neuschöpfung; zu dieser bildet das irdische Messiasreich nur den Uebergang. Wir werden aber um so weniger in dieser mehr als ärmlichen Anschauung vom Wesen und Wirken des Messias einen realen Uebergang zum unmittelbar darauf eintretenden wahren messianischen Reiche, oder gar eine Berührung der Entstehung desselben mit dieser ihm fast gleichzeitigen pseudo-Esra'schen Apocalyptik anzunehmen haben: es ist ein Grundirrthum, dieses häretische Nachprophetenthum, das sich seinen Prophetenmantel aus den buntfarbigsten Lappen selbstgemachter Vision, Sage und falschverstandener ächter Prophetie zusammengenäht hat, in eine andere Verbindung mit dem wahren Messias und seinem Reiche zu bringen, als daß es der Zeit nach dem letztern nahe steht, welches in dieser Prophetie der Apocalyptik einen falschen Vorläufer und Verkünder neben dem ächten Prophetismus erhalten hat, in ähnlicher Weise wie nach der Erfüllung neben dem kirchlichen Glauben vom erschienenen Erlöser eine afterkirchliche Lehrentwicklung sich geltend zu machen sucht.

Der letzte Ausläufer dieser Prophetie nach den Propheten sind dem Verfasser die Essäer, in denen die schriftgelehrte Apocalyptik volksthümlich und praktisch wird, das Leben ihrer Anhänger von der verderbten Welt aussondert und mit Rücksicht auf die tiefgehende Sehnsucht nach einer Aenderung aller Dinge gestaltet. Dem Essäismus ist S. 245—286 gewidmet: wir brechen aber hier mit der Bemerkung ab, daß er ganz aus den Grundlagen des

Judenthums begriffen und eine Beeinflussung desselben durch Alexandrinische Religionsansichten in Abrede gestellt wird.

Himpel.

4.

Lehrbuch der Religion. Ein Handbuch zu Deharbe's katholischem Katechismus und ein Lesebuch zum Selbstunterricht. Von **W. Wilmers,** Priester d. G. J. Zweite, theilweise umgearbeitete Auflage. Münster bei Aschendorff. 1855—1857. Vier Bände in 8. Pr. 4 Thlr. 20 Sgr.

Der Unterzeichnete kann nicht unterlassen, in einer kurzen Anzeige auf obiges Werk alle diejenigen aufmerksam zu machen, die nicht schon durch eigenen Gebrauch von seiner Gediegenheit sich überzeugt haben.

P. Deharbe unternahm schon vor mehrern Jahren die Bearbeitung eines katechetischen Handbuches zu seinem Katechismus. Er trat jedoch bald wieder von der kaum begonnenen Arbeit zurück und überließ die Fortsetzung und Vollendung seinem Ordensgenossen Wilmers. Mit dem Wechsel des Verfassers wurden theilweise auch die Grundsätze der Bearbeitung geändert. Ohne nemlich die populäre Behandlung, welche vom Begründer des Werkes vorzugsweise angestrebt worden, ganz zu verlassen, richtete P. Wilmers sein Hauptbemühen darauf, möglichst gründlich in die christliche Lehre einzuführen und die einzelnen Lehrstücke allseitig zu beleuchten. Durch besondere Empfehlungsschreiben mehrerer Bischöfe geehrt fand die Wilmers'sche Arbeit eine überaus günstige Aufnahme, so daß noch vor

Vollendung des Ganzen eine zweite Auflage veranstaltet werden mußte. Diese zweite Auflage, in welcher auch der von Deharbe bearbeitete Abschnitt eine dem neuen Plan entsprechende Umarbeitung erhalten hat, liegt nunmehr vollendet vor und muß als eine vorzügliche Leistung auf dem katechetischen Gebiete bezeichnet werden, welcher an Werth dadurch nichts genommen wird, daß P. Deharbe neuestens ein anderes, mehr dem Zweck der Popularität und dem unmittelbaren katechetischen Gebrauche dienendes Handbuch begonnen hat.

Der erste Band des Wilmers'schen Werkes, der auch als ein selbstständiges Ganzes ausgegeben worden, behandelt die Religionsgeschichte „als Nachweis der göttlichen Offenbarung und Unterlage der Religionslehre." Wir erhalten darin zuerst einen Abriß der vorchristlichen und christlichen Offenbarungsthatsachen und sodann einen Ueberblick der kirchengeschichtlichen Ereignisse. Da bei dieser geschichtlichen Behandlung als Hauptzweck der festgehalten wird, die Göttlichkeit der Offenbarung und Kirche nachzuweisen, so sind gerade die vom Unglauben und von der Häresie angefochtensten Ereignisse besonders berücksichtigt. So werden über die geschichtliche Wahrheit des Sündenfalls und der Sündfluth, über die Aechtheit der beim Auszug aus Aegypten und in der Wüste gewirkten Wunder, über den Aufenthalt des Apostels Petrus zu Rom, über die Inquisition, über das Verfahren des hl. Stuhles gegen Galilei u. a. sehr willkommene Aufklärungen und treffliche Abfertigungen gegeben. Im kirchengeschichtlichen Abschnitt zeigt der Verfasser eine genaue Bekanntschaft mit der neuesten Literatur, deren Ergebnisse er in geschickter und geschmackvoller Weise für apologetische Zwecke verwendet.

Die drei folgenden Bände enthalten nach der Ordnung des Deharbe'schen Katechismus die Lehre vom Glauben, die Sittenlehre und die Lehre von den Gnadenmitteln. Auch im Einzelnen folgt die Behandlung des einschlägigen Stoffes dem Fragengang jenes Katechismus, wobei aber nur der Gründlichkeit und Vollständigkeit willen theils besondere Abschnitte da und dort eingeschaltet, theils längere Anmerkungen beigefügt sind. Die Ansicht des Verfassers gieng bei diesen oft streng theologischen Auseinandersetzungen natürlich nicht dahin, als ob der ganze gebotene Stoff immer und überall von dem Katecheten erörtert werden müßte. Vieles ist nur zur Instruction für den Katecheten bestimmt nach dem Grundsatze: „nur der versteht zweckmäßig zu lehren, der auch weiß, was er nicht sagen darf." So haben denn die Hauptpunkte des Glaubens z. B. hl. Schrift und Tradition, Kirche, Gottheit Christi, reale Gegenwart im hl. Abendmal u. a. im Wilmers'schen Lehrbuch eine sehr umfassende, gründliche und klare Behandlung erhalten. Manches selbst unter den größern dogmatischen Werken gibt nicht so allseitigen und sichern Aufschluß. Es wird sich kaum eine bedeutungsvollere theologische Controverse namhaft machen lassen, über welche nicht durch präcise Formulirung der Hauptgesichtspunkte dem Katecheten die nothwendige Orientirung geboten würde. Besondere Sorgfalt hat Wilmers darauf verwendet, die definirte Lehre der Kirche von den wissenschaftlichen Erklärungsversuchen zu scheiden, ohne den letztern, die vielfältig nach ihren Grundzügen mitgetheilt sind, ihre Berechtigung abzusprechen. Die Sprache bewegt sich im ruhigen, bündigen Lehrton, der seine Behauptungen auf sichern Beweisen aufbaut und die verwendeten Be-

weismittel nach ihrer Beweiskraft prüft. Nirgends das leere, nur auf augenblickliche Gefühlserregung berechnete Gerede anderer katechetischer Handbücher, die es vor lauter ach! und o! zu keiner bestimmten Fassung der behandelten Lehre bringen.

Es ist somit die wissenschaftliche Haltung, was dieses Lehrbuch auszeichnet. Fertige Katechesen bietet es nicht, verlangt vielmehr da und dort ein ernstes Studium. Doch hat auch das praktische Bedürfniß Berücksichtigung gefunden in den verwendeten Gleichnissen und beigegebenen Beispielen, die jedoch mit Maß und nach den Regeln einer gesunden Katechetik aufgenommen worden sind. Mit genauer Bezeichnung der Quellen enthält das Buch nur solche Erzählungen, die als geschichtlich sichere Thatsachen das Licht der Kritik nicht zu scheuen haben.

Der Preis des Werkes muß im Hinblick auf seine gute Ausstattung und seinen großen Umfang (das Ganze enthält 178 Druckbogen) als ein mäßiger bezeichnet werden und seine Anschaffung wird dadurch noch erleichtert, daß es in das dießjährige Bücherverzeichniß des Borromäus-Vereins aufgenommen worden. Auch gebildeten Laien, die eine gründliche und allseitige Kenntniß unserer hl. Religion sich aneignen wollen, kann dieses Lehrbuch bestens empfohlen werden.

Repet. Mey.

5.

Triumph der wahren Kirche. Eine Gegengabe gegen die dritte Auflage des „Duisburger Katechismus der Unterscheidungslehren“ und gegen gewisse feindselige Kundgebungen der Gegenwart. Von Dr. H. **Rütjes**, Pfarrer rc. Emmerich 1858 bei J. L. Romen. — XV. u. 389 S. Pr. 1 fl. 12 kr.

Der rüstige Herr Verfasser, welcher schon vor 13 Jahren gegen den Duisburger Katechismus nnd die von Gräber in einer eignen Schrift unternommene Vertheidigung desselben unter dem Titel: „Die Wahrheit und ihr Zerrbild“ eine Gegenschrift verfaßte, welche zwei rasch auf einander folgende Auflagen erlebte und ins Holländische übersetzt wurde, tritt gegen die dritte Auflage des besagten Katechismus, der „die katholische Wahrheit, wo möglich, noch boshafter verzerre“, von neuem auf den Kampfplatz. Mit Recht! Denn wenn hundertmal widerlegte Irrthümer, wenn die gehässigsten Vorwürfe sich gegen die katholische Kirche immer wieder geltend machen, so müssen sie auch stets von neuem widerlegt uud muthig abgewiesen werden. Unser Buch ist in Gesprächsform geschrieben, und wir können dem Verfasser das Zeugniß geben, daß er dieselbe nicht ungeschickt handhabt. Das erste Gespräch handelt vorzüglich über freie Bibelforschung, über Mißbrauch der Bibel und über Luthers Bibelübersetzung, welche weder die erste deutsche, noch frei von vielfachen Unrichtigkeiten sei; das 2te zeigt, daß dem Katholiken unter gewissen vernünftigen Beschränkungen das Bibellesen nicht verboten ist; das 3te vertheidigt die katholische Lehre von der Tradition und zählt von Conversionen sprechend Viele auf, die vom Protestantismus zur Kirche zurückgekehrt sind. Das 4te

Gespräch zeigt, daß die Antwort des Duisburger Katechismus, da sei Christi wahre Kirche, „wo Gottes Wort rein und lauter verkündigt und die Sakramente nach der Einsetzung Christi verwaltet werden" unmöglich ein deutliches Kennzeichen angeben könne, und handelt dann von der Einheit der Kirche. Das folgende setzt diese Abhandlung fort und beginnt darauf, von der Heiligkeit der Kirche zu sprechen, was wiederum im 6ten Gespräche fortgesetzt wird. Im 7ten und 8ten ist von der Katholicität und im 9ten von der Apostolicität die Rede. Das 10te und letzte Gespräch handelt von der allein selig machenden Kirche, von Verketzerung und von gemischten Ehen. Neben diesem übersichtlich angegebenen Hauptinhalte flechten sich noch manche interessante und nicht ungehörige Partien ein. So ist im 4ten Gespräche über Sektenzersplitterung, Gustav-Adolfsvereine und Maurerverbrüderung, im 5ten über Gustav Adolf und seine Tochter Christine, im 6ten über Tilly, seinen Edelmuth und seine Unschuld an Magdeburgs Zerstörung, so wie über Heiligsprechung, im 7ten über Inquisition, Hexenprozesse, die Martyrer von Gorkum und die Mißhandlung Irlands, im 8ten über die Missionsbestrebungen der Jesuiten und der Methodisten und endlich über die unbefleckte Empfängniß Marias gesprochen; im 9ten ist von Heinrich VIII. von England, von Cranmer und von der fabelhaften Päpstin Johanna die Rede. Man sieht aus dieser kurzen Inhaltsangabe, daß das W e r k, w e l c h e s v o n e i n e r s e h r g r o ß e n B e l e s e n h e i t u n d v o n g r ü n d l i c h e n K e n n t n i s s e n Z e u g n i ß a b l e g t, w o h l g e e i g n e t i s t, w a n k e n d e S e e l e n a u f d e m r e l i g i ö s e n G e b i e t e z u b e f e s t i g e n, u n s i c h e r e v o r Z w e i f e l n u n d v o r V e r f ü h r u n g z u b e w a h r e n

und den Katholiken in den Stand zu setzen, veralteten, aber immer erneueten Vorwürfen gebührende Rede und Antwort zu geben. Wir erlauben uns nun, einen und den andern Punkt, der in unserm Buche zur Sprache gebracht worden ist, mit einigen Bemerkungen zu begleiten. S. 6 wird gesagt, erst in den Jahren 393, 397 und 419 hätten die Bischöfe es für nöthig erachtet, die verschiedenen Schriften der Apostel und der Evangelisten in ein Ganzes zu bringen und alle unächten und zweifelhaften auszuscheiden. Er weiset hiermit auf die Synode von Hippo 393 und auf die beiden von Karthogo in den Jahren 397 und 419 hin. Der Kanon dieser 3 Synoden ist derselbe und wurde von Papst Innocenz I. im J. 405 bestätigt, und insofern hat die Sache außergewöhnliche Bedeutung. Aber kirchliche Bestimmungen darüber gab es lange vorher. Philastrius, Bischof von Brescia, der 387 starb, leitet seinen Kanon (haer. 88) mit den Worten ein: „Von den Aposteln und ihren Nachfolgern ist bestimmt, daß Nichts dürfe in der katholischen Kirche gelesen werden, als ....“ Und giebt nicht das Koncilium von Laodicea (364) die kanonischen Bücher des a. u. n. Testaments an? Gesetzt aber der Verfasser halte den 60sten Kanon dieses Koncils für unächt, findet er sich denn nicht in den sog. apostolischen Kanonen, die doch wenigstens dem 4ten Jahrhundert angehören und denen man doch alle kirchliche Geltung nicht absprechen kann? Von andern Verzeichnissen, wie dem bei Muratori oder dem des Athanasius will ich gar nicht sprechen. — S. 15 ist Luther in Bezug auf seine Uebersetzung von 1 Thess. 4, 3 eine Absicht beigelegt, die doch wohl kein Mensch außer ihm wissen kann, wenn sie ihm nicht Gott offenbarte.

Zudem wünschten wir deutlicher angegeben, daß sich an Luther auch wohl bessere Züge bemerklich machen, obwohl diese ihn noch keineswegs zu einem seligen Gottesmanne stempeln, und daß er auch wohl gute Werke fordert, obwohl von dieser Seite in seiner Verwerfung der guten Werke und der Billigung derselben kein durchgängiger Zusammenhang ist. Vrgl. Luthers Werke in der Ausg. von Walch Thl. 13. S. 1507, Th. 7. S. 752. Die Bemerkung S. 340. Z. 10 sollte ausgeblieben sein, wie das Wortspiel S. 165. — S. 47 paßt die Anführung von Tertullian nicht, da er weder in diesem Gespräche citirt wurde, noch eigentlich ein Kirchenvater ist. — S. 57 gehören Veith und Drach nicht unter die, welche Protestanten waren und Katholiken wurden. — S. 70 ist das Wort Mehrzahl höchst undeutlich. — S. 85 ist uns Lucius, Schüler des h. Paulus, als Glaubensbote in Baiern und Clemens, Jünger des h. Petrus als solcher in Metz verdächtig. — S. 188 ist Cypr. de unit. eccl. apud Joach. c. 11 zitirt; wozu das? Die Stelle steht Cypr. ed. Antv. 1589 p. 234 b. — S. 194 sind Sekten für abgeschiedene Theile erklärt, etwas undeutlich. Secta von sequor, bezeichnet die Denkweise, die (besondere) Lehre, der Jemand f o l g t, daher die philosophische Schule, die religiöse besondere Meinung. Somit geht der Begriff der Sekte etymologisch davon aus, daß sie einer Schule, einem Parteihaupte angehört, gerade wie in etwas anderer Anschauung *αἵρεσις* die Wahl, die gewählte Lehrart oder Schule bezeichnet. Tertullian sagt (ad. nat. 1, 4): Sectam de auctoris appellatione notari utique probum usitatumque jus est, dum philosophi quoque de auctoribus cognominentur Pythagorici et Platonici, ut medici Erasistratici et

grammatici Aristarchii. Itaque si ob auctorem malum mala secta, tradux mali nominis plectitur. — S. 222 hätten unter den frühesten katholischen Gegnern der Hexenprocesse Pastor Stapirius zu Hirschberg im westfälischen Sauerlande, der um 1616—28 wirkte, der Kölner Dominikaner Dr. Joh. Freylink, der Schöffe Löher u. A. genannt werden können. S. Junkmann in dem kath. Magazin — Münster B. 3. S. 589 ff., B. 4. S. 264 ff. — S. 231 heißt es, die Geusen (gueux) seien der dürftigen Umstände wegen, in denen die meisten lebten, so genannt worden. Ich weiß nicht, ob der Verfasser Grund hat, die gewöhnliche Angabe der Geschichtsbücher zu verwerfen. Diese sagen, der Name rühre daher, daß Barlaimont, ein dem Könige ergebenes Mitglied des Staatsraths, als mehr denn 300 Verbündete zum Palast der Statthalterin in Brüssel zogen, und einige Hofleute bei ihrem Eintritte Furcht äußerten, gesagt habe: „Fürchtet euch nicht vor diesen queux, die man zur Strafe ihrer Frechheit niederhauen sollte." Nach einer 2ten Audienz bei der Statthalterin hielten sie im Hause des Grafen Culenburg ein Gastmahl, bei dem sie jenen Schimpfnamen als Ehrennamen aufspießen, so daß sie nachher eine Denkmünze prägen ließen, auf welcher der königliche Thron und ein von zwei in einander geschlungenen Händen gehaltener Bettelstab abgebildet und die Inschrift zu lesen war: „Treu dem König bis zum Bettelsack." — S. 327 wird gesagt, der h. Ignatius bezeuge im Briefe an die Smyrnäer, daß die Simonianer und Menandrianer die reale Gegenwart Christi im h. Altarsakramente verworfen hätten. Aber einmal stehen jene Ketzernamen nicht im Briefe, und dann war die Auffassung der Doketen, von denen Ignatius spricht, eine ganz andere, als die der Reformirten. —

S. 372 lesen wir: „Die Ehe ist ein Sakrament gemäß den Worten der Schrift: „Dies Geheimniß (der Vereinigung zwischen Mann und Weib) ist groß, ich sage aber in Christo und in der Kirche.“ Es gefällt uns die Darstellung deshalb nicht, weil die Protestanten wohl sagen, wir hielten die Ehe für ein Sakrament, weil in jener Stelle (Ephes. 5, 32) die Vulgata das griechische *μυστήριον* durch sacramentum übersetzt habe. Wir haben aber bekanntlich bessere Gründe. — S. 130 sagt der Verfasser, ein Katholik solle die Reformation nur Kirchenspaltung benennen. Wir sind durchaus nicht der Meinung. Hat sich denn vielleicht zur Zeit der Reformation die Kirche gespaltet, so daß mehrere Kirchen oder Kirchentheile daraus entstanden z. B. die römisch-katholische, die anglikanische, die lutherische u. s. w.? In diesem Sinne wird aber wohl etymologisch und geschichtlich das Wort zu fassen sein. Wir erkennen nur eine Kirche an, wollen also von einer Kirchenspaltung Nichts wissen; was sich von der einen Kirche abtrennt, ist Sekte oder Schisma. Das Wort Reformation aber lassen wir uns gefallen, da es Umgestaltung, „Umwandlung“ heißt, und wahrlich umgewandelt haben die Reformatoren. Es sagt aber Ovid (met. 9, 400): ora reformatus primos Jolaus in annos d. i. J. dem Gesicht nach umgestaltet in seine Jugendjahre; Apulejus (met. 5, p. 166, 2 ed. Elm.): quem temporis modici spatium repentina *senecta reformavit?* d. i. wen hat ein so kurzer Zeitraum durch plötzliches Alter umgestaltet? Ulpian (pand. 49, 1, 1): sententias *in pejus reformare;* Tertullian (ad nat. 1, 4): mulieri non permisit in *melius reformari.* Wo die in Rede stehenden Wörter den Begriff der Verbesserung enthalten, da liegt dieser wohl stets im

Zusammenhange, wie: *mores depravatos* reformare Pl. pan. 53; *solutam disciplinam* reformare Eum. pan. Constant. 9; reformator literarum *senescentium* Plin. ep. 8, 12. — Der Verfasser hebt gelegentlich hervor, wie protestantische Schulbücher für Elementarschulen von zarter Jugend an die Kinder gegen die kath. Kirche einnehmen: So sage fälschlich Westermeier in seinem „neuen christl. Kinderfreunde, einem Lesebuche für Volksschulen", die von den Dominikanern gehandhabte spanische Inquisition hätte schon diejenigen vorgefordert, welche auch nur in einem verbotenen Buche gelesen hätten, sie durch die fürchterlichste Marter zu jedem beliebigen Geständnisse gebracht und dann auf die grausamste Weise hingerichtet; 34,000 sollten in Spanien allein durch dieses Gericht verbrannt sein." Von Italien lese man eben daselbst: „Die Einwohner sind im Ganzen wenig betriebsam, haben aber viel Sinn für Kunst und suchen ihr Leben zu genießen. Sie sind Katholiken und machen es sich mit der Religion sehr leicht." Es ist sicher, daß protestantische Schulkinder über Polemik viel mehr erfahren, als die katholischen. Wir haben es selbst gelegentlich auf Reisen erfahren, wie über Huß, diesen Erzrevolutionär, und die gegen ihn angeblich von der Kirche ergangene Verfolgung und über Aehnliches vor solchen Kindern geschwätzt wird, während unsere katholischen Schulkinder ihren positiven Religionsunterricht zu verstehen und zu behalten angeleitet werden. Wir stehen uns übrigens am besten dabei, und wenn man nun noch die Differenzpunkte, wo es nöthig ist, entschieden und ohne Bitterkeit hervorhebt, so kann man getrost jener Seite die gehässige Polemik überlassen. Der Verfasser hebt dort ein kleines Schriftstellerlein hervor, wie aber, wenn ein

Scherr [1]), dem man nach seiner Vorrede viel Kenntnisse zutrauen sollte, den katholischen Lehrbegriff darstellend, sagt (B. 5. S. 126): „Als eigentliche Kommunion, d. h. wenn es von den Laien genossen wird, bringt das Abendmahl nur Verzeihung der läßlichen Sünden und Kraft zur Heiligung; als Meßopfer hingegen, wobei der Abendmahlsgenuß nur von Seiten des Priesters stattfindet, dient es zur Buße und verschafft Genugthuung für die ärgsten Todsünden selbst zu Gunsten Abwesender und Verstorbener.“ Die thörichten Katholiken, wenn sie beichten und büßen! Sie können's ja so bequem haben, wenn sie nur eben in die Messe gehen! Fast eben so bequem, als die, welche durch den Glauben allein gerechtfertigt werden. Daher tausendfacher Dank dem Herrn Scherr, der einem solche bisher unbekannte Weisheit beibringt! — Wie voll von Irrthümern auf dem religiösen Gebiete das Geschichtswerk von Dittmar sei, haben wir in unserer Rezension in der Münsterschen Civilta cattolica vom vorigen Jahre sattsam hervorgehoben. R. Dietsch, Professor in Grimma sagt [2]): „daß die evangelische Kirche später als anderwärts in Brandenburg eingeführt ward, wer will darüber einen Tadel aussprechen? Gewissenhaftigkeit bei so hochwichtigem Schritte ehret den Fürsten, eben so auch seine, wiewohl vergeblich gehegte Hoffnung auf Erhaltung der Kircheneinheit. Wie die Verkündigung des lautern Wortes Gottes und das reine unverfälschte Sakrament auf alle Lebensverhältnisse den wirksamsten Einschluß üben mußte, bedarf

---

1) Geschichte der Religion von Dr. Joh. Scherr. — 6 Bücher in 1 B. Leipzig 1857.

2) Abriß der Brandenburgisch-Preußischen Geschichte. — Leipzig 1858. S. 35.

nur der Andeutung. Aeußerlich sichtbar tritt derselbe schon dadurch hervor, daß seit dieser Zeit das Volk eine hervorragende geistige Tüchtigkeit bewährt und, von derselben gestützt und getragen, weise und kräftige Regenten im Kampf für die köstlichsten Güter den kleinen Staat zu ungeahnter Größe erhoben. Hinzugefügt muß dabei werden, daß die Beseitigung des geistlichen hierarchischen Einflusses die Fürstenmacht beträchtlich mehrte und erhöhte." Ist das nicht ein Seitenstück zu der obigen Aeußerung über Italien? — Sollen wir nun schließlich über den Ton, der im ganzen Werke des Herrn Dr. R. herrscht, unser Urtheil abgeben, so wissen wir sehr wohl, daß die Ansichten darüber, was in dieser Hinsicht gut oder doch zulässig sei, weit auseinander gehen. Manche halten es für angemessen, groben Verunglimpfungen gegenüber auch eine starke, selbst derbe Sprache zu gebrauchen, wenn ihr Inhalt nur der Wahrheit entspreche. Wir finden, daß in unserm Buche dem einen der mit dem Pfarrer sich unterredenden Brüder wohl die derbsten Aeußerungen in den Mund gelegt werden, und daß ihn der Pfarrer mitunter zur Mäßigung ermahnt. Natürlich läßt sich von Leuten aus dem bürgerlichen Gewerbestande, — denn dem gehören die Brüder an, — keine allzu große Zartheit erwarten. Indeß möchten wir doch größere Mäßigung beobachtet wünschen.

Teipel.

Literarischer Anzeiger
Nr. 3.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der H. Laupp'schen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig, so wie **alle** Erscheinungen der neuesten Litteratur.

Tübingen. Im Laupp'schen Verlage (Laupp & Siebeck) ist neu erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Chrysostomus-Postille.

Vier und siebenzig Predigten aus den

Werken des hl. Chrysostomus

für **Prediger** und zur **Privaterbauung** ausgewählt und aus dem Griechischen übersetzt

von

Dr. C. J. Hefele,

o. ö. Professor der Theologie zu Tübingen.

Dritte vielfach verbesserte und vermehrte Auflage.

42¾ Bog. gr. 8. broch. fl. 2. 12 kr. Rthlr. 1. 12 Ngr.

Im Verlage von **Scheitlin & Zollikofer** in **St. Gallen** ist soeben erschienen:

Iwan Tschudi's
Schweizerführer.

Reisetaschenbuch. Mit besonderer Berücksichtigung der Hauptstädte, der Kurorte und des Alpenlandes. 2. Aufl. **Ausgabe 1858.** Eleg. geb. 28 Ngr. 1 fl. 36 kr. 3 Fr. 60 Cent.

Das jüngste Schweizer Reisewerk „Iwan Tschudi's Schweizerführer" findet den allgemeinsten Beifall: es zeichnet sich durch praktische Zusammenstellung des Nützlichsten, Wissenswerthesten und Allerneuesten vor andern Werken rühmlichst aus. Allgemeine Zeitung (Augsburg).

Das Buch liefert in mässigem Umfange alles Wissenswürdige und zwar nach den neuesten und besten Quellen; durchweg praktisch, wird es jedem Reisenden, dem es um einen klaren und sichern Aufschluss über das Zunächstliegende zu thun ist, als ein eben so bequemer wie sicherer Führer dienen. Deutsches Museum (Leipzig).

Wir stehen nicht an zu sagen, dass der „Schweizerführer" an

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Jukrigl, D. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Vierzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1858.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Die theologische Polemik des Photius gegen die Lateiner in seiner Schrift vom heiligen Geiste.

Von Prof. Dr. **Hergenröther.**

Die zum erstenmale im verflossenen Jahre von mir veröffentlichte Schrift des Patriarchen Photius **de Spiritus sancti mystagogia** ist als eines der ältesten Dokumente der griechischen Polemik gegen die Lateiner über den wichtigsten der controversen Punkte, sodann als das Hauptwerk des Urhebers des Schisma über diesen Gegenstand und zugleich als der erste Versuch, die Meinung von dem Ausgange des heiligen Geistes aus dem Vater allein dem theologischen System der Kirchenväter einzugliedern und mit ihm auf das engste dauernd zu verflechten, sowie als eine reiche Fundgrube der verschiedenartigsten Sophismen, die von den späteren Schismatikern vielfach ausgebeutet und benützt worden ist, der Beachtung des Theologen und des Historikers

in hohem Grade würdig; sie ist aber auch geeignet, zur Ausfüllung so mancher Lücke in der Geschichte des neunten Jahrhunderts Einiges beizutragen und interessante historische Fragen in Anregung zu bringen, namentlich in Bezug auf die beim Abgange der päpstlichen Briefe und Regesten seit dem Tode Johanns VIII. äußerst dunklen letzten Lebensjahre des Photius und seine Stellung zu Rom seit 880, wo er ohne Rücksicht auf die früher von ihm vorgebrachten Anklagen mit dem römischen Stuhle in die lange vergeblich gesuchte Gemeinschaft trat. Während aber diese letztere Seite des Werkes erst nach vollständiger Sichtung der bis jetzt mir vorliegenden gedruckten und ungedruckten Materialien, die vielleicht noch durch die von mir projectirten weiteren Nachforschungen vermehrt werden können, die genügende Besprechung finden kann, ist die theologische Seite des Buches, ohnehin an sich die hervorstechendste, so interessant und reichhaltig, daß ich auch nach dem, was hierüber in der Edition selbst, sei es in den Noten zum Texte des Photius, sei es in den beigefügten dogmengeschichtlichen Erörterungen, vorgebracht worden ist, nicht eine zwecklose und unfruchtbare Arbeit zu übernehmen glaube, wenn ich, einer von achtungswürdigen Theologen mir zugegangenen Aufforderung entsprechend, noch von diesem Gesichtspunkte aus, wenn auch in anderer Weise, als es dort geschehen ist und nach Maßgabe der Umstände und des dabei verfolgten Planes geschehen konnte, zugleich auch in gedrängterer Fassung, da das, was behufs einer vollständigeren Uebersicht der Controverse und ihrer Entwicklungsmomente in den verschiedenen, meines Erachtens noch viel zu wenig erforschten Stadien ihres Verlaufs dort ausführlich dargestellt ward, jetzt in Hinsicht auf die bereits

in hinlänglicher Zahl gegebenen Belegstellen einfacher nach den Hauptresultaten zusammengestellt werden kann, über den Inhalt des Buches referire und zugleich dasjenige nachtrage und ergänze, was entweder erst nachher mir bekannt geworden oder bei der Fülle des Stoffes dort mehr angedeutet als entwickelt worden ist.

Was zunächst den Text unseres Buches betrifft, so ist durch meine persönlichen Nachforschungen und durch eigene Einsicht hinlänglich die Treue und Genauigkeit der auf meine Veranstaltung in Rom gemachten Arbeiten constatirt, einige ganz unerhebliche Versehen, sowie einige Verwechslungen zwischen den Lesearten des Cod. Vatic. und denen des (der Zeit nach nicht weit von ihm entfernten) Palat. abgerechnet, und auch die außer den in meiner Ausgabe beschriebenen fünf Handschriften (Monac. Ottob. Vat. Palat. Colum.) noch consultirten Codices haben dem nun gedruckten Text mit den aus dem Colum. adoptirten Modificationen zur Bestätigung gedient. Der dort erwähnte Cod. Marcianus [1]) ist, wie ich schon früher vermuthet [2]), ganz von demselben Typus wie der zuerst mir zugängliche Münchener und der Ottobonianus im Vatikan, hat das Buch nur theilweise und zwar ganz so wie diese; außerdem besitzt die Marcus-Bibliothek in Venedig noch ein Apographum desselben, welches, wie sich aus der Vergleichung der Lesarten ergab, von unserem Cod. Vatican., und zwar der Schrift nach, im vorigen Jahrhundert genommen worden ist. Von besonderem Interesse ist der von Bandini beschriebene Codex

---

1) Cod. Marc. 167 (Sign. 88, 2) f. 165, b seq. (Morelli catal. I. p. 95.)

2) Praefat. ad Phot. libr. § IV. p. XII. § VI. p. XVIII.

der Laurentiana in Florenz [1]), der im Allgemeinen die Lesarten des Colum. bestätigt, aber auch manche Eigenthümlichkeiten aufzeigt [2]) und ebenfalls unser Buch vollständig enthält. Er allein hat aber eine griechische Widerlegung beigefügt, von der immer auf ein kürzeres oder längeres Stück des photianischen Buches der betreffende Abschnitt folgt. Ich halte diese *ἀντιῤῥήσεις* für eine Arbeit des berühmten orthodoxen Patriarchen Johannes Beccus, und zwar mehr aus inneren als aus äußeren Gründen. Ich lege kein großes Gewicht darauf, daß diese Schrift sich mitten unter Werken des Beccus findet, die theils vorausgehen, theils nachfolgen, sowie darauf, daß das Buch des Photius hier ebenso als an einen gewissen Eusebius gerichtet erscheint, wie es anderwärts bei Beccus citirt wird [3]); bedeutender ist, daß Beccus nicht nur im Allgemeinen unter den von ihm widerlegten schismatischen Autoren den Photius nennt [4]), sondern noch insbesondere darauf hinweist, daß er eine derartige ausführliche Refutation verfaßt habe. Er sagt nämlich [5]): daß Photius nicht aus Eifer für Gottes Ehre, sondern aus Haß und Streitsucht zu seiner Polemik gegen die römische Kirche geführt ward, habe er ausführlich und sehr deutlich (*πλατύτερον καὶ πάνυ*

1) Med. Plut. VIII. cod. 26. p. 174 seq. (Bandini catal. p. 384. n. 19.) Cf. Praef. cit. p. XXVII not.

2) So pag. 6. § 3 fin. *συμπλήρωσις* statt *συντήρησις*; p. 10. § 6. lin. ult. *κ. φυσικοῖς ὀνόμασι γνωριζόμενα· εἰ κ. τ. λ.* p. 31. § 27. lin. 8: *αὐτοτεχνίτως*. — Anderes werden wir unten zu berühren Gelegenheit haben.

3) Becc. Lib. III ad Theod. Sugd. c. 4. Graec. orthod. t. II. p. 138.

4) Beccus de libris suis. Gr. orthod. II. p. 8. 9.

5) Becc. Or. II de injusta depositione c. 7. Gr. orth. II. p. 48.

σαφῶς) in dem von ihm hierüber verfaßten Buche (ἐν τῇ παρ' ἡμῶν ἐκτεθείσῃ βίβλῳ) gezeigt; und diese Worte passen kaum auf die zwei gedruckten Werke des Beccus [1]), worin er nur sehr kurz einige Sophismen des Photius abfertigt, außerdem aber noch viele andere Dinge berührt und andere Gegner widerlegt, während sie vollkommen auf die fragliche Refutationsschrift hinweisen. Was aber am meisten in Anschlag zu bringen ist: die ganze Art der Polemik weiset auf die Zeit des Beccus hin, der Verfasser hat in der Widerlegung des Photius die Schismatiker des dreizehnten Jahrhunderts im Auge. Der Styl zeigt ganz deutlich den Patriarchen Beccus. Ferner wiederholt dieser sehr häufig dieselben Argumente in derselben Form, nimmt wörtlich manche Stellen früherer Schriften in spätere hinüber; und unsere ἀντιῤῥήσεις enthalten nun auch verbotenus Vieles, was in den schon gedruckten Schriften des Beccus vorkommt, insbesondere auch die meisten Lieblingsausdrücke desselben, während seine Schüler Constantin Meliteniota und Georg Metochita wohl dieselben Hauptgedanken verfolgen, aber in der Ausführung und Formulirung vielfach von ihm verschieden sind; kurz wir finden hier alle Eigenthümlichkeiten des Beccus wieder. Sachlich bietet aber diese Widerlegung nichts, was nicht schon aus anderen Schriften des Autors bekannt wäre; ich habe daher keinen Grund zu bedauern, daß mir diese Arbeit bei der Besprechung der Argumente des Photius nicht zur Hand war. Doch ist sie keineswegs ohne ihr besonderes Interesse, und sollte ich die projectirte Fortsetzung der Graecia orthodoxa des Allatius, wofür schon mehrere inedita, darunter

1) Becc. Orat. de unione Eccles. Gr. orth. I. p. 61 seq. — Ad Theodorum Sugd. Episc. ibid. II. p. 95 seq.

auch eine Schrift von Bessarion, bereit liegen, zu veröffentlichen im Stande sein, so würde dieser Entgegnung so mancher Vorzüge und auch des ausgezeichneten Autors wegen die Aufnahme in diese Sammlung nicht leicht versagt werden dürfen.

Das Buch des Photius, von dem hier die Rede ist, ward wohl nach 885 verfaßt, da noch Hadrian III darin genannt wird [1]), der zur Zeit der Abfassung schon nicht mehr unter den Lebenden gewesen zu sein scheint [2]); es ist aber sehr wohl möglich, daß es, ganz wie das auch bei anderen Arbeiten des Photius in diesem Genre der Fall war [3]), zu verschiedenen Zeiten an Verschiedene [4]), zuweilen mit einigen Zusätzen gesandt ward, wie manche Umstände wahrscheinlich machen können. Es scheint die letzte und darum auch vollständigste Arbeit des Photius über diese Controverse zu sein, die in der 866 verfaßten Encyklika [5]) zuerst angeregt, und in dem Briefe an den Erzbischof von Aquileja [6]), der in der Absicht geschrieben ward, auch im

1) § 89. p. 100. 101 unserer Ausgabe (Ratisbonae, Manz 1857).

2) Vgl. p. 132 unserer Ausgabe.

3) So ward die schon früher publicirte ep. encyclica abermals nach der Rückkehr des Photius vom Exil versendet. Cod. Vat. 1923: ἐξεδόθη ἐν τῷ πατριαρχίῳ μετὰ τὴν ἐπάνοδον τῆς ἐξορίας. Vgl. Mai, Nov. Collect. I. Praef. p. XV. Allat. c. Creyght. Exercit. XIV. p. 220 seq.

4) So nach Beccus ad Theod. l. c. und dem Cod. Laur. an Eusebius, nach Cod. Colum. an Bischof Beda. Im letzteren Codex sind daher auch die Anreden (§§ 1. 96. p. 3. 109) geändert und es wird hier auf die Krankheit des Verfassers hingewiesen (p. 109. not. 5), während die captivitas librorum et amanuensium der anderen Codices (auch des Laur.) hier wegfällt. Denn die Randglosse kam sicher erst aus anderen Handschriften hieher.

5) Ep. 2 ed. Montac. p. 47 seq. ed. Londin. 1651.

6) Combefis. Auctar. noviss. PP. Paris. 1672. p. 527 seq. Jager, Histoire de Photius p. 452 seq.

Occident Anhänger für seine Lehre zu werben, schon weit ausführlicher behandelt worden war. Photius überschrieb das Buch: „Mystagogie des heil. Geistes", d. i. sacra doctrina, arcana disciplina de Spiritu sancto, obschon es nur die einzige Frage behandelt, ob der heil. Geist vom Vater allein, oder auch vom Sohne ausgehe; im Contert braucht er Mystagogie ganz gleichbedeutend mit Theologie, Hierologie, heilige Lehre [1]). Es zeigt eine große dialektische Gewandtheit und seltenen Scharfsinn, weßhalb es auch von den späteren Vertretern des Schisma sehr stark erpilirt und von den Freunden der Union, besonders von Hugo Etherianus und Johannes Beccus, wie später von Leo Allatius vielfach berücksichtigt worden ist [2]); aber oft gehen die aus der Lehre der Lateiner gezogenen Consequenzen in's Abentheuerliche und Ungeheuerliche, lächerliche Zerrbilder treten zu Tage, wie sie nur die höchste Leidenschaftlichkeit erfinden kann; und diese Leidenschaftlichkeit zeigt sich nicht nur in den verschiedenen Benennungen der Gegner, die Photius allenthalben als Ketzer und Gotteslästerer, als neue Pneumatomacher, als Feinde der gesammten Tradition, als Wahnsinnige u. s. f. darstellt, sondern sie zieht sich auch durch seine gesammte Argumentation hindurch. Theilweise mag es auf Rechnung dieser heftigen Erregtheit kommen, daß der Schrift eine planmäßige Anordnung gänzlich fehlt und sehr häufige Wiederholungen vorkommen, dieselben Argumente unter bald mehr bald weniger veränderten Formen wiederkehren, wodurch auch bei der Erläuterung und Widerlegung des Buches die Repetitionen als nicht ganz zu ver-

1) Vgl. uns. Animadvers. in Phot. p. 136. 137.

2) Die Belegstellen finden sich in unserer Ausgabe in beträchtlicher Anzahl.

meiden sich erwiesen haben. Nur insoferne läßt sich eine bestimmte Disposition nachweisen, als die lange Reihe von Sophismen gegen die Lehre der Lateiner vom Ausgange des Geistes aus dem Vater und dem Sohne von den Repliken auf die Hauptargumente der abendländischen Theologen unterbrochen ist, als welche 1) die Stelle Joh. 16, 14, 2) der Text Gal. 4, 6, 3) die Autorität der lateinischen Väter (namentlich Ambrosius, Augustinus und Hieronymus) erscheinen. So ergeben sich mit den diese Repliken umschließenden Gruppen von Sophismen [1]) folgende Hauptabschnitte: A) Biblischer und traditioneller Beweis gegen die Lateiner und erste Gruppe von Argumenten (§§ 2—19). B) Erste Exception der Lateiner aus Joh. 16, 14 und Replik auf dieselbe (§§ 20—30). C) Zweite Gruppe von theologisch-dialektischen Argumenten (§§ 31—47). D) Zweite Exception der Lateiner aus Gal. 4, 6 und deren Widerlegung (§§ 48—60). E) Dritte Reihe von Vernunftgründen nach theologischen Principien gegen die Lateiner (§§ 61—64). F) Dritte Exception aus der Lehre der Occidentalen und deren Widerlegung a) durch verschiedene Gegenreden bezüglich dieser Väter und ihrer Aeußerungen (§§ 66—77), b) durch die entgegengesetzte Lehre der römischen Päpste (§§ 78—89). G) Nachtrag zu dem über Gal. 4, 6 Gesagten (oben D) mit Rücksicht auf andere verwandte Formeln (§§ 90—94). — Sodann folgt eine kurze Recapitulation (§ 95) und der Epilog (§ 96).

---

1) Es liegt wohl eine gewisse Absicht und ein Streben nach Symmetrie sowie nach einer Abwechslung dieser Gliederung zu Grunde; drei Reihen theologischer Argumente sind durch drei Einwendungen der Lateiner von einander geschieden; auch diese Dreizahl ward wohl mit Absicht gewählt.

Photius hat also ein Doppeltes im Auge; er will 1) seine eigene Lehre positiv und negativ, direkt und indirekt begründen, 2) die Stützen und Beweise seiner Gegner zurückweisen und entkräften. Was seine Begründung der eigenen Lehre angeht, so sind seine Autoritätsbeweise meistens negativ; er urgirt, daß weder in der Schrift noch in den Synoden und bei den Vätern gesagt sei, der Geist habe seinen Ursprung vom Sohne; seine Hauptwaffen sind die **argumenta ex ratione theologica**, d. i. Folgerungen aus bestimmten, theils von den Kirchenvätern ausgesprochenen, theils von ihm selbst fingirten theologischen Principien. Die Wichtigkeit dieser letzteren, durch Photius in die griechische Dogmatik fast mit dem Ansehen unantastbarer Axiome eingeführten Sätze hat schon Johannes Beccus mehrfach hervorgehoben [1]); wir haben sie darum auch besonders aufgezählt [2]) und die theologische Kritik der bedeutendsten Apologeten der abendländischen Kirche ausführlich dargestellt [3]). Mit ihnen steht und fällt das ganze künstliche Lehrgebäude des Photius, als dessen Fundamente sie erscheinen; sie gaben sowohl den späteren Griechen reichen Stoff zu den spitzfindigsten Argumentationen, als auch den Theologen der Union den besten Anlaß, nach allen Seiten hin das kirchliche Dogma zu erläutern und zu begründen. Was die von den Lateinern angeführten Autoritäten betrifft, so werden dieselben auch in dem Briefe an den Erzbischof Walpert von Aquileja behandelt, welcher Brief eine frühere Correspondenz zwischen beiden Prälaten voraussetzt; wahrscheinlich hatte Photius durch diesen erfahren, was die

1) **Beccus, Graec. orthod. II. p. 75. 191.**
2) **Phot. de Sp. S. myst. p. 144.**
3) **ibid. p. 216—266.**

Lateiner zu Gunsten ihrer Lehre vorzubringen pflegten; er konnte aber auch die bei seinem ersten feindlichen Auftreten gegen die occidentalische Kirche verfaßten Schriften des Ratramnus und des Aeneas von Paris ganz oder theilweise erhalten haben, welche darauf, keineswegs aber einzig und allein, sich beriefen. In diesen beiden Sphären bewegt sich Photius, und zwar mit großer Leichtigkeit und eben so großer Energie; an Dialektik und gewandter Darstellung wäre er wahrscheinlich seinen damaligen occidentalischen Gegnern überlegen gewesen, diese aber kannten die Lehre des Photius nur im Allgemeinen, nicht aber deren Begründung [1]), und konnten so nicht auf die einzelnen Argumentationen eingehen, wie sie der byzantinische Patriarch schon in seiner Encyklika entwickelt; desto entschiedener kämpften sie mit patristischen Autoritäten, und zwar ebenso mit den Vätern des Orients, wie mit denen der occidentalischen Kirchen, und bewiesen weit mehr Nüchternheit und Mäßigung, weit mehr gesunden praktischen Sinn, als der gelehrtere Photius in seinen maßlos heftigen Diatriben.

Im Ganzen ist das Buch des Photius nur an wenigen Stellen dunkel; die Schwierigkeiten, die es anfangs zu bieten scheint, schwinden bei einer sorgfältigen Lektüre immer mehr; für denjenigen, der mit der Terminologie der griechischen Väter vollkommen vertraut ist, können sie ohnehin nur ganz gering sein. Allerdings ist der Styl des Photius nicht immer gleichmäßig, seine Darstellung bald höchst gedrängt und rein dialektisch, bald etwas breit und rhetorisch; bisweilen scheint er selbst eine gewisse Unbestimmtheit und Unklarheit gesucht zu haben; aber im Ganzen ist er hier

1) ibid. p. 126 seq.

viel klarer und deutlicher, als in vielen anderen theologischen Erörterungen, besonders in manchen, speculative Fragen behandelnden Amphilochien. Wir haben bei der Besprechung der einzelnen Argumente jedesmal den Hauptinhalt lateinisch, bei wichtigeren Punkten genau nach den Worten des Photius gegeben, nur bei sehr kurzen Stücken eine vollständige Uebersetzung [1]); die in den Noten mitgetheilten Versionen einzelner Stellen bei anderen Autoren wurden hauptsächlich wegen ihres historischen und kritischen Werthes [2]) angeführt; außerdem wurde durch Parallelstellen und andere Citate ein unseres Erachtens für die vollständige Erklärung

1) So z. B. p. 290. 312. 316. 317. 324.

2) Die von mir in dieser Hinsicht ausgesprochene Ansicht glaube ich auch der von sehr geachteter Seite erhobenen Einsprache gegenüber aufrecht halten zu können. Denn 1) solche alte Autoren, die nur lateinisch die Worte des Photius geben, sind nicht ganz verwerfliche, wenn auch untergeordnete und nur mit gewisser Vorsicht zu benützende Zeugen, namentlich wenn sie in ein höheres Alter hinaufreichen, als die meisten vorhandenen Codices. In diese Reihe gehört allein der dem XII. Jahrh. angehörige Hugo Etherianus, der sicher alle Berücksichtigung verdient, und dessen eigener Text, in den Ausgaben sehr schlecht interpungirt, oft durch den griechischen, den er citirt, verbessert werden kann (vgl. p. 273 u. f.). 2) Bei solchen späteren Autoren, welche einzelne Stellen zugleich griechisch und lateinisch anführen, wie Leo Allatius und Mai, sind die Uebersetzungen oft schon darum wichtig, weil die Drucke, wie namentlich die vielfach von mir benützten Werke des Ersteren zeigen, nicht immer verläßig sind, und das, was sie gelesen haben, aus der Uebersetzung oft am bestimmtesten erhellt. So ist z. B. (§ 5. p. 8. not. 1. coll. not. 4. 9) ἱερῶν und ἱερέων leicht verwechselt; die Uebersetzung sacrorum oder aber sacerdotum zeigt mir sicher, wie der Eine oder der Andere las. Vieles Andere ließe sich hier noch anführen, was aber zu weit führen würde; sicher gibt es noch viele Gesichtspunkte, die solchen Uebersetzungen auch den für sie in Anspruch genommenen Werth vindiciren können. Wo aber die Uebersetzung Anderer ohne besondere Bedeutung schien (z. B. § 27. 32. not. 14. 19. § 80. p. 84), da ist sie auch weggeblieben.

ausreichendes Material geboten. Es sollen nun hier die besonders hervorzuhebenden Stellen in einer möglichst getreuen und schmucklosen lateinischen Uebersetzung (denn für den, der andere als rein philologische Interessen verfolgt, ist unter einer Masse von Arbeiten die gewünschte Eleganz nicht immer erreichbar) mitgetheilt werden, wodurch, wie wir hoffen, unsere Bemerkung noch mehrfach eine Bestätigung finden und zugleich eine völlige Reproduction des nun gedruckten Originaltextes vermieden werden wird.

Wir gehen nun unmittelbar zur Analyse unseres Buches nach den oben angegebenen Hauptrubriken über. Sehr kurz ist die Einleitung (§ 1). Photius übersendet auf Ansuchen eines Freundes, der eine gedrängte Uebersicht der Argumente zur Widerlegung derjenigen, „welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit darniederhalten" (Röm. 1, 18), sich erbeten hatte, die vorliegende Schrift mit der Bemerkung, es seien zwar in vielen und umfangreichen Büchern Widerlegungen der gegnerischen Doctrin eingestreut [1]) und enthalten (er redet also nicht von Büchern, die ex professo dieses Thema behandeln, sondern nur von solchen, in denen sich darüber etwas vorfindet; wahrscheinlich meint er hier sowohl die Schriften der Väter und Theologen, die nach seiner Behauptung (§ 5) alle dieser Lehre entgegenstehen, als auch seine eigenen, früher verfaßten Schriften, die indessen nirgends so ausführlich, wie hier geschieht, die Controverse behandeln); er wolle aber doch den Wunsch des Freundes, so weit es ihm möglich,

1) ἐσπαρμένοι. Noch bezeichnender hat der Cod. Laur.: ἐγκατεσπαρμένοι.

befriedigen [1]). Unmittelbar darauf geht Photius zur Sache selbst über.

A. 1) Photius, vor Allem bedacht, die Schrift und die Tradition gegen die Lateiner zu urgiren, hält ihnen zunächst den klassischen Text Joh. 15, 26 entgegen (§ 2). Sie stellen eine andere Lehre auf, geben ein anderes Gesetz als Christus, beschuldigen ihn einer falschen Lehre, treten mit ihm in offenbaren Widerspruch. Photius aber wußte sehr wohl, daß die Lateiner die Worte des Evangeliums vollständig anerkannten, und durchaus nicht diese Opposition ihrer Lehre mit denselben zuzugestehen geneigt waren; indem er den Satz ex Patre procedit aus einem affirmativen in den exclusiven: ex solo Patre procedit umwandelt, macht er selbst einen Zusatz zu den Worten Christi; er nimmt nicht die mindeste Rücksicht auf die schon von Augustin und Ratramus [2]) gemachten Exceptionen, der Sohn sei hier um so weniger auszuschließen, als er 1) sich als denjenigen darstelle, der den Geist sende, 2) Alles mit dem Vater gemein habe, ohne andere Ausnahme als die der Innascibilität und der Vaterschaft, 3) selbst die Partikel „allein", von einer göttlichen Person gebraucht, nicht immer die andere ausschließe [3]), 4) der Sohn überhaupt Alles,

1) § 1. p. 3. In multis quidem majorisque molis libris ea reperiuntur inserta argumenta, quibus illorum repellitur fastus, qui veritatem magna cum contentione in injustitia detinere conantur. Quoniam vero tuum excelsum Deoque dilectissimum studium synopsin quamdam refutationum adumbrationemque perfici desideravit, divina nobis providentia annuente tuo in Deum amori tuoque desiderio, quantum in nobis est, satisfaciemus.

2) August. tract. 99 in Joh. de Trin. IV. 10. 20. c. Maxim. III. 14. Ratramn. Lib. I. c. Graec. c. 1 seq. Vgl. Hug. Eth. II. 17. III. 15. Dissert. in Phot. p. 145 seq.

3) Das haben namentlich im arianischen Streite bezüglich der

was er habe, auf den Vater als auf das erste Princip zurückzuführen pflege, von dem er Alles habe, und oft mitverstanden werden müsse, wo er nicht mitgenannt sei, endlich 5) auch die Väter den Text in dieser Weise vielfach erklärt und verstanden hätten. Auf das und vieles Aehnliche nimmt Photius in seiner heftigen Declamation keine Rücksicht. In gleicher Weise ruft er (§ 5) die Väter und die Synoden auf, die nie etwas Aehnliches gelehrt, ja schon im Voraus diese Lehre verdammt haben sollen, verdammt eben damit, daß sie im Symbolum das Ausgehen des Geistes aus dem Vater bekannten. Daß damit noch gar nichts über die eigentliche Streitfrage entschieden war, gestanden spätere minder leidenschaftliche Griechen vollkommen zu, die dieselbe als noch nicht definirt anerkannten [1]); zudem konnten die Lateiner hier dasselbe geltend machen, wie gegen das Argument aus Joh. 15, 26, dazu zahlreiche Stellen griechischer und lateinischer Väter, die Aeußerungen der ersteren den Macedonianern und Eunomianern gegenüber, an denen sie nie den Satz verdammten, der Geist habe seinen Ursprung vom Sohne, wohl aber rügten, daß er **nur** aus dem Sohn nach Art der Geschöpfe sein sollte [2]), dazu die in Anbetracht der Opposition Theodorets und im Zusammenhalt mit vielen anderen Stellen sehr bedeutsamen

Stellen Matth. 11, 27. Mark. 13, 32. Luk. 18, 19. Joh. 17, 3. Matth. 19, 17 die Kirchenväter hervorgehoben.

1) Vgl. Nicet. Thessal. Praefat. in dialogos de process. Sp. S. (Mai, Nova PP. Bibl. t. VI. P. II. p. 445.)

2) So z. B. Basil. l. II. c. Eunom. p. 270 seq.: *πῶς οὖν* (Eunomius) *τὴν τοῦ πνεύματος αἰτίαν τῷ μονογενεῖ μόνῳ προστίθησι*; die darauf folgende Beweisführung aus der Einheit des Wirkens von Vater und Sohn ist höchst bedeutend. Vgl. noch de Sp. S. c. 17. 18. Nyss. Quod non tres sint Dii. Opp. III. p. 27.

Erklärungen Cyrill's über seinen neunten Anathematismus [1]) und vieles Andere dieser Art anführen, was klar erweiset, wie wenig das von Photius angefochtene Dogma aller Stützen im kirchlichen Alterthume entbehrt.

2) Ohne Rücksicht auf diese und andere Entgegnungen der Lateiner sucht Photius sogleich in einer langen Reihe von Sophismen die behauptete Absurdität ihrer Lehre des Weiteren zu erweisen. Er argumentirt gegen sie, indem er mit den auch von den Gegnern anerkannten theologischen Principien der Trinitätslehre seine von jenen nie anerkannten willkürlichen Voraussetzungen, die ebenso als Axiome gelten sollen, künstlich vermischt. Wir scheiden die einzelnen Argumente zunächst nach diesen Principien aus.

I. Die Lehre der Lateiner setzt ein doppeltes Princip in der Trinität sowie zwei verschiedene Processionen. Daraus ergeben sich folgende Absurda: a) Ist der Geist aus einem doppelten Princip, so ist er nothwendig geringer als der Sohn, nicht mehr einfach, sondern zusammengesetzt, und so kommt die Zusammensetzung in die Trinität (§ 4). b) Die processio spiritus ex Filio hätte nur dann einen Sinn, wenn der Geist dadurch etwas mehr erhielte, als er durch die processio ex Patre hat; ist das nicht der Fall, so ist erstere ganz unnütz; ist es aber der Fall, so war der Geist, bevor er das erhielt, unvollkommen, zudem würde hier jedenfalls eine Zusammensetzung in der einfachen göttlichen Substanz

1) Vgl. Allat. de consens. L. II. c. 2, 3. p. 487. 488. Natal. Alex. H. E. Saec. IX. dissert. XVIII. assert. 1. n. 6. Jager l. c. p. 349. Vgl. auch die sehr reichhaltige Schrift Demetrii Pepani quae reperiuntur opera. Ed. Bern. Stephanopuli. Romae 1787. t. I. p. 402 seq.

gedacht (§ 7)[1]. c) Durch diese Zweiheit der Principien wird die von den Vätern so hoch gerühmte Monarchie zerstört und der Polytheismus wieder eingeführt (§ 11). d) Sind einmal zwei Principien angenommen, so muß sofort auch das dritte folgen, da doch der Ternar mehr als der Binar in der Trinität herrscht (§ 12). e) Es werden aber in dieser Annahme nicht blos zwei Principien, sondern auch zwei ganz verschiedene Principien in der Trinität gesetzt, ein principium absque principio und ein principium principiatum (§ 14). In Ansehung des theologischen Sprachgebrauchs ist hier zu bemerken, daß Photius hier wie anderwärts (§§ 12. 14. 33. 42) ἀρχὴ (principium) und αἰτία (causa) ganz synonym gebraucht. Alle diese Sophismen setzen nun das voraus, was die Lateiner immer und überall läugnen, ihre Lehre setze ein doppeltes

---

1) Der Sinn des Arg. ist klar; doch hat das Einzelne einige Schwierigkeiten. Wir geben diese Stelle (p. 12) so: Verum (inquis) procedit Spiritus ex Filio? Quid porro assumens, quod non habuit procedens ex Patre? (Man könnte aber auch nach τί δήποτε Fragezeichen setzen und in der Art übersetzen: Quare? Ut assumat quod etc.) Si enim quid deprehendi et adstrui potest, quod assumsit, quomodo non erit absque illa assumtione imperfectus? Vel omnino post illam assumtionem? (oder: Jam vero si potest cogitari et dici, Spiritum aliquid pluris accepisse, quomodo non sine illo erat imperfectus? Vel omnino post illud acceptum?) Si vero nihil inde sumsit (enascitur et hinc praeter alia et duplicitas et compositio repugnans naturae simplici et compositionis experti), quaenam est ratio processionis, quae nihil praestare queat? — Man könnte auch das εἰ δὲ μηδὲν προσείληφεν nach dem in Parenthese gesetzten Satze enascitur etc. zu setzen und diesen zu dem etwas dunklen, von Hugo Etherianus II. 18 weggelassenen ἢ πάντως — προσλαβεῖν zu beziehen versucht sein. Vel omnino post illam assumtionem? At hinc quoque enascitur etc. Aber alle Codices haben dieselbe Satzstellung, wie wir sie im Texte gegeben haben.

Princip, während vielmehr stets Vater und Sohn als ein einziges Princip (εἷς προβολεὺς) gedacht und bezeichnet werden, da sie nicht spiriren, inwiefern sie Vater und Sohn sind, wodurch sie eben nur von einander verschieden sind, sondern insofern sie in dem Einen Wesen und in einer gemeinsamen Kraft geeinigt sind. Das haben nicht blos die Concilien von Lyon und Florenz definirt, sondern so haben von jeher die Väter und Theologen das Ausgehen des Geistes ab utroque verstanden [1]). Sie erinnern an die Weltschöpfung, die als opus ad extra den drei Personen gemeinsam sei; hier sind Vater, Sohn und Geist nicht drei Principien, sondern nur eines, weil sie nicht schaffen, sofern sie als Personen verschieden, sondern sofern sie in Einer Gottheit Eines sind. Vater und Sohn sind wohl verschiedene Personen, aber in der Spiration nur Ein Princip. Mit dem Axiom des Photius fallen alle jene Consequenzen. Das zweite dieser Sophismen ließe sich also retorquiren: die Schöpfung durch den Vater ist vollkommen; man darf also nicht Sohn und Geist als Mitschöpfer denken; denn leisten sie dabei etwas, was der Vater nicht leistet, so ist die Thätigkeit des Vaters unvollkommen; leisten sie nichts der Art, so ist ihre Coefficienz völlig unnütz. Was die Monarchie betrifft, so besteht sie nach den Vätern darin, daß Sohn und Geist auf die erste Person als oberstes Princip zurückgeführt werden, nicht darin, daß ein principium de principio ausgeschlossen wird, das eben nur von dem obersten Princip seinen Ursprung hat.

---

1) Vgl. Aug. de Trin. V. 14. c. Maxim. III. 17. Aeneas Paris c. Gr. c. 47. Ratramn. L. III. c. 4. Anselm. de proc. Sp. S. c. 9 und m. Abhandlung zu Photius p. 216—224.

II. Das Hervorbringen des Geistes (das προβάλλειν) ist ausschließliches Merkmal des Vaters. Mit diesem Axiom konstruirt Photius folgende Deduktionen: a) Wird ein solches dem Vater zugehöriges Merkmal auch dem Sohne beigelegt, so sind die persönlichen Eigenthümlichkeiten der Personen vernichtet; fallen diese, so fallen die Personen selbst, und damit sind wir dem Sabellianismus überantwortet. (§ 9. 10.) b) Was immer an sich und im eigentlichen Sinne einer Person eigen ist, wird sofern es auf zwei andere übertragen wird und bei der Einen sich bewahrheitet, bei der anderen nicht, die Verschiedenheit des Wesens zwischen beiden konstatiren. Wird also die dem Vater eigentlich zugehörige aktive Spiration auf die anderen Hypostasen übertragen und nach der Lehre der Gegner wohl von dem Sohne mit Recht ausgesagt, keineswegs aber vom Geiste: so ergibt sich die Wesensverschiedenheit zwischen beiden (§ 17). c) Werden die Merkmale des Vaters auf den Sohn übertragen, so müssen auch die des Sohnes auf den Vater übertragen werden; also müßte auch der Vater gleich dem Sohne gezeugt sein (§ 18). d) Wird auch dem Sohne jenes Merkmal zugesprochen, so muß nothwendig die Hypostase des Vaters in die Natur aufgelöst werden (§ 19). — Der Satz, daß die proprietates personales inkommunikabel sind, wird ebenso von den Lateinern zugestanden wie die Griechen ihn lehren [1]; daß aber zu diesen die προβολή (spiratio activa) gehöre, ist eben das, was Photius zu beweisen hätte und nicht voraussetzen darf. Die Väter bezeichnen

---

1) Joh. theol. in Conc. Flor. Hard IX. 201. Vgl. m. Schrift: Die Lehre von der göttl. Dreieinigkeit nach Gregor von Nazianz S. 106.

als solche Merkmale des Vaters nur die Agennesie und Vaterschaft, nie die aktive Spiration [1]). Ferner kann eine Person nur ein positiv-konstitutives Merkmal haben; zwei konstitutive Merkmale in einer Person würden dieselbe in zwei Hypostasen zertheilen [2]); beim Vater ist dieses Merkmal nur die Vaterschaft. Dazu könnten die Lateiner die Anklage des Sabellianismus also retoroquiren: Wenn der wichtigste Unterschied der generatio und processio, der nach vielen Kirchenlehren [3]) darin liegt, daß der Sohn aus dem Vater allein, der Geist aber aus beiden ist, beseitigt wird, so fallen die charakteristischen Merkmale des Sohnes und des Geistes, und damit ihre Personen zusammen, womit eine neue Form des Sabellianismus erscheint. Zudem sagen die griechischen Väter vom Sohne, er sei *μόνος ἐκ μόνου*, allein aus dem Vater allein [4]); also ist nach ihnen der Geist nicht aus dem Vater allein; mit dem photianischen System ist der Satz: **Filius solus de Patre solo** schlechterdings unvereinbar [5]).

III. Der Vater ist Princip der aus ihm hervorgehenden Personen nicht in Ansehung der Natur, sondern in Ansehung der Person. Daran knüpft Photius die Folgerung: a) Es kann die Person des Vaters nicht die des Sohnes einschließen, was nicht einmal die hyopatorische Häresie zu behaupten wagte; also

1) Das. S. 104. 105. Petav. de Trin. III. 1 seq. VII. 10.

2) Bessarion ep. ad Alex. Lasc. c. 5. 6. (Hard. IX. p. 1060. 1061.) Demetrius Pepanus I. p. 604.

3) Vgl. Petav. de Trin. VII. 13, 9. 11.

4) Vgl. m. Schrift über die Trinitätslehre des Greg. S. 109. 110. 236.

5) Ratramn. Lib. II. 6. III. 5.

kann auch der Sohn an der Produktion des Geistes nicht Theil haben (§ 15). b) Wäre das der Fall, so müßte der Sohn auch Theil haben an der Persönlichkeit des Vaters, oder doch diese ergänzen, so daß sie vor dieser Ergänzung mangelhaft wäre; der Sohn müßte ein Theil des Vaters sein (§ 16). — Das hier zu Hilfe genommene Axiom erweist sich in dieser allgemeinen Fassung, wornach das Wesen als in keiner Weise auf die göttliche Causalität influirend betrachtet wird, als falsch und würde eine substanzlose Persönlichkeit involviren [1]), die in der Gottheit ebensowenig reell anzunehmen ist als eine unpersönliche Substanz. Der kirchlichen Theologie gemäß ist bei diesen immanenten Akten die Person als principium quod, das Wesen als principium quo sowohl bei der Zeugung als bei der Spiration zu denken, welche Unterscheidung die Aequivokation beseitigt [2]). Wie keine ὑπόστασις ἀνούσιος gedacht werden kann, so ist auch die Ausflucht späterer Griechen, der Geist sei de essentia Patris et Filii, aber nur de hypostasi Patris, nicht de hypostasi Filii ohne allen Halt, indem zwischen Wesen und Person kein reeller Unterschied besteht [3]).

IV. Alles in der Trinität ist entweder den drei Personen gemein oder einer einzigen eigen. Dieses von Photius benützte [4]) Princip

---

1) Georg. Trapez. in Gr. orth. I. p. 491 seq. Thom. Sum. p. 1. 9. 39 a. 1 Petav. l. c. c. 15 n. 13 seq. Demetr. Pepanus l. c. p. 606. n. 57.

2) S. m. citirte Schrift S. 108. Animadv. in Phot. p. 242 seq.

3) Bessarion ep. ad Alex. Lasc. c. 7 (Hard. IX. p. 1063. 1064). Demetrius Pepanus l. c. I. p. 366—369.

4) § 17 p. 21: Dicant qui quidlibet audent dicere, quomodo quod nullius trium personarum est proprium, sed neque commune,

haben die späteren Schismatiker sehr oft gebraucht, indem sie mit Photius sagen: die spiratio activa ist entweder den drei Personen gemeinsam, und dann spirirt der Geist sich selber, ist sein eigenes Princip, was absurd ist; oder sie ist ausschließlich einer einzigen Person eigen, dem Vater mit Ausschluß des Sohnes, oder dem Sohne mit Ausschluß des Vaters. Letzteres ist ebenso gegen die Schrift als gegen die eigene Annahme der Lateiner; also bleibt nur Ersteres übrig. Verwandt mit diesem Axiom ist das andere: **Quidquid in Trinitate concipitur aut naturale est aut personale** und aus ihm abgeleitet ist der weitere Satz: **Nihil in Trinitate potest esse duabus personis commune.** Diese Voraussetzung wird aber mit um so größerem Rechte von den Lateinern in Abrede gestellt, als die Väter, insbesondere Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, Vieles aufzählen, was zwei Personen gemeinsam, sohin weder einer ausschließlich noch allen Dreien zusammen zukommt, wie dem Sohne und Geiste das esse ex Patre, dem Vater und dem Sohne das mittere Spiritum u. s. f. [2]). Dieses falsche Princip:

V. Nichts ist in der Trinität zweien Personen gemeinsam, was nicht auch die dritte

---

locum omnino habeat, ut in aliqua divinarum hypostaseon consideretur. Vgl. § 36. p. 38: Praeter dicta si quidquid non est commune omnipotentis et consubstantialis et supernaturalis Trinitatis, unius solius ex tribus est; non est autem Spiritus productio trium communis, unius ergo et solius est trium. § 64. p. 63: Si omne quod inest (ἔνεστι) quidem Deo, non tamen in unitate et consubstantialitate cernitur Trinitatis id omnino unius est trium; processio vero Spiritus non ejus est supremae unitatis, quae in Trinitate conspicitur ergo unius duntaxat est trium personarum!

1) S. uns. Animadv. in Phot. p. 246—260.

hätte, führt den Photius zu dem Schlusse (§ 6): Wenn Vater und Sohn an der Produktion des Geistes participiren, so muß auch der Geist daran Antheil haben; damit wird ein Theil des Geistes als **producens** und **causans**, ein Theil als **productum et causatum** gedacht. Abgesehen von der willkürlichen Supposition eines nirgends autorisirten Princips werden hier die **attributa essentialia**, die offenbar allen drei Hypostasen gleichmäßig zukommen, mit den hypostatischen und diakritischen Merkmalen konfundirt; die ersteren „Güte, Herrschaft, Ewigkeit" u. s. f. sind mit der Procession des Geistes in eine Linie gestellt [1].

VI. Die Lehre der Lateiner vernichtet die Consubstantialität zwischen Sohn und Geist. Aus dieser Voraussetzung ergeben sich folgende Deduktionen. a) Sohn und Geist sind beide mit gleicher Ehre und gleichem Wesen aus dem Vater, wenn auch auf verschiedene Weise; ist daher einer von beiden (der Sohn) Princip des anderen (des Geistes), so fordert ihre Gleichheit und die Consequenz der Doktrin auch, daß der letztere (der Geist) wiederum Princip des ersteren (des Sohnes) sei (§ 3). b) Im System der Gegner müßte eine neue Relation (σχέσις) erfunden werden, kraft deren der dem Sohne konsubstantiale Geist gleichfalls Princip einer anderen Person wäre (§ 8). Das würde eine Quaternität begründen, ja zuletzt eine Unzahl von Personen, einen **progressus in infinitum** involviren (vgl. § 37). Will man das nicht, so hört die Consubstantialität auf. Hier wird vor Allem vorausgesetzt, die Relationen von Princip und Principiirtem

---

1) **Hugo Ether. Lib. II. c. 18. I. 8. 12. Beccus de un. Eccl. Gr. orth. I. p. 166—168. Bessar. op. cit. c. 7. p. 1062.**

gingen auf das Wesen als solches, was die Kirchenlehrer dem Eunomius gegenüber stets in Abrede gestellt haben [1]). Mit gleicher Dialektik könnten die Lateiner sagen: Wenn Photius die Consubstantialität des Geistes mit dem Sohne durch das Ausgehen des Ersteren aus diesem bedroht glaubt, so ist die Consubstantialität des Sohnes mit dem Vater nicht minder durch das Gezeugtsein gefährdet, und wenn das Verhältniß von Princip und Principiirtem die Gleichheit des Wesens aufhebt, so ist damit der Arianismus und Eunomianismus sanktionirt. Wie die Homousie zwischen Vater und Sohn durch den Ursprung des letzteren aus dem Ersteren und die Innascibilität des Vaters nicht verletzt wird, so kann auch die Homousie zwischen Sohn und Geist nicht dadurch gestört werden, daß der Geist aus dem Sohne ist; und so wenig das Verhältniß des Sohnes zum Vater fordert, daß auch der Sohn Princip des Vaters sei, so wenig muß bei wesentlich gleicher Voraussetzung wiederum der Geist Princip des Sohnes sein. Ferner ist es absurd, daß eine Person zu der anderen sich zugleich wie causa und causatum verhalte, aber es ist nicht absurd, daß eine Person *αἰτιατὸν* der einen, *αἰτία* der anderen Person sei. Wenn aber Photius urgirt, daß Sohn und Geist aus dem Vater sind, so gesteht er doch wieder ein, daß sie auf verschiedene Weise aus ihm sind (etsi hic quidem per processionem, ille vero per generationem); dieser diversus modus, den Photius nirgends näher bespricht, wird mit Gregor von Nyssa von den Lateinern eben darin gefunden, daß der Sohn *προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου* ist, der Geist aber *διὰ*

---

1) Vgl. Greg. Naz. Or. 35 p. 572 ed Bill. u. m. Trinitätslehre des Gr. S. 183. 184.

τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου [1]). Was die von Photius geforderte neue Relation betrifft, so weisen die Gegner ihm nach, daß in ihrem Systeme alle nothwendigen Relationen vorhanden sind, während im photianischen die relatio opposita, welche die Personen scheidet, zwischen Geist und Sohn gänzlich fehlt, und in ersterem eine andere Relation weder gefordert noch möglich ist [2]).

B) Die erste Exception der Lateiner ist aus der Stelle Joh. 16, 13—15 genommen. Mit ihr wird die Reihe der Sophismen, die den Leser zu ermüden und zu erdrücken scheint, unterbrochen und ein Wechsel in die Erörterung gebracht. Photius gibt hierauf eine sehr ausführliche Entgegnung (§§ 20—30). Zuerst bemerkte er, den Widerspruch des bestrittenen Dogma mit Joh. 15, 26 stets voraussetzend, a) es sei unglaublich, daß Christus seine frühere Behauptung so schlechthin retraktirte, und tadelt die Gegner als auf schamlose Weise bestrebt, den Herrn mit sich selbst in Widerspruch zu bringen (§. 20. 23). b) Sodann urgirt er (§ 21), es heiße nicht *ἐξ ἐμοῦ*, sondern *ἐκ τοῦ ἐμοῦ*; würde auch ersterer Ausdruck nicht viel helfen, so habe doch jetzt die Häresie nicht einmal einen plausiblen Vorwand; c) es sei zweierlei, von einem Anderen etwas irgend eines anderen Bedürfnisses wegen empfangen und von ihm substanziell ausgehen, das Wesen von ihm erhalten [3]); d) das *ἐκ τοῦ ἐμοῦ* insinuire eine andere Person,

---

1) Nyss. lib. ad Ablab. Opp. II. p. 459. f. Gr. orth. I. 425. 505. 506. II. 56. 664.

2) Vgl. Demetr. Pepanus l. c. p. 535 seq. Animadv. in Ph. p. 279—288.

3) § 21 p. 24: Si enim dixisset: *De me accipiet*, nec sic quod tibi cordi est ostenderetur; haberet tamen quemdam praetextum

diese sei keine andere als der Vater, so daß die Worte bedeuten: ex meo Patre [1]; diese Bedeutung des Possessivpronomens ὁ ἐμός sei selbst den Knaben bekannt, die erst Grammatik lernten (§ 22). e) Der ganze Contert sei gegen die Auffassung der Lateiner, Christus zeige eben nur seine Wesensgleichheit mit dem Paraklet, die Identität der Lehre und der Macht und die gegenseitige Verherrlichung der göttlichen Personen durch einander (§§ 24—28). f) Der Geist empfange zudem vom Sohne, nicht um von ihm auszugehen, sondern um das zukünftige zu verkündigen; er empfange das was der Sohn vom Vater habe, also das was aus dem Vater ist; Zweck und Objekt dieses Empfangens weise also nicht im Mindesten auf das Ausgehen des Geistes vom Sohne, sondern nur auf das Ausgehen vom Vater hin (§ 29). So Photius. Dagegen haben die katholischen Theologen die Insubsistenz eines solchen Raisonnements schon längst dargethan und insbesondere nachgewiesen: 1) das ἐκ τοῦ ἐμοῦ sei nicht von ὁ ἐμός, sondern von τὸ ἐμὸν das Meinige abzuleiten und die Erklärung de meo Patre sei grammatisch und logisch unstatthaft; 2) der heil. Geist, von beiden Theilen als göttliche Person angebetet, könne nicht etwas Aeußerliches, außerhalb der Gottheit Liegendes von wem immer empfangen, noch Vater oder Sohn ihm etwas geben, was

---

error. Neque enim accipere ab aliquo ob aliquem alium usum et substantiali processione procedere in eumdem sensum colliguntur.

1) § 22 p. 25. Illud *de me* ipsum inducit, qui vocem enuntiat; vox vero *de meo* aliam omnino a loquente personam. Haec autem quaenam alia erit ex qua Spiritus accipit, nisi Pater? Neque enim aliud quidquam isti Dei hostes confingent; non enim ex alio Filio imo neque ex ipsomet accipiente Spiritu.

nicht zur göttlichen Wesenheit gehöre; es könne daher von keiner sonstigen χρεία die Rede sein, die den Geist in die Reihe der Geschöpfe stellen würde; der Geist habe nichts Entlehntes, Accidentelles, Hinzugekommenes, empfange nichts in der Zeit, sondern Alles von Ewigkeit; 3) auch das Wissen und Verkündigen des Zukünftigen sei hier ein göttliches Wissen; jedes göttliche Attribut falle mit dem Wesen zusammen [1]); Empfangen auf Seite des Geistes und Geben von Seite des Sohnes seien korrelativ; ersteres beziehe sich daher auf den ewigen Ursprung, wie letzteres auf die Mittheilung des Wesens; 4) der Geist empfange ebenso vom Sohne die göttliche Lehre wie dieser vom Vater sie empfangen habe; nach der kirchlichen Lehre habe sie aber der Sohn von Ewigkeit zugleich mit und in seiner Generation, also auch der Geist mit und in seiner Processio; 5) der von Christus angeführte Grund (Ideo dixi vobis, etc.) liege in dem allgemeinen Princip, daß Alles was der Vater hat, auch der Sohn habe, wovon nur das ausgenommen werden könne, worin der relative Gegensatz der beiden begründet sei, 6) Athanasius (ad Serap. ep. 3), Epiphanius (Ancor), Basilius ep. ad Greg. fr. de usia et hypost.),

1) Anselm. de proc. Sp. S. c. 6: Si scientia ejus non est aliud nisi essentia ejus, ab illo habet essentiam, a quo audit ea quae loquitur et quae docet. . . . Quum dixit: Quaecumque audiet, loquetur, non determinavit, a quo audiet. Quum vero dixit: de meo accipiet, ne quis soli Patri attribuat quod ab alio audit, aperte se esse, a quo, sicut a Patre, scientiam sive essentiam accipiat, domonstrat. Sicut enim cum dicitur: Non loquetur a seipso, sed quaecumque audiet, loquetur, significatur ab eo esse et procedere, a quo audit: ita eum profert Filius: De meo accipiet, palam ostendit eum de suo, hoc est: de essentia sua essentiam habere et procedere.

Cyrillus (in h. l. Joh.) sowie die übrigen Väter seien entschieden der Auslegung der Lateiner zugethan [1]).

C) Auf die Abfertigung der gegnerischen Exception folgt ein zweiter Cyclus von theologischen Argumenten gegen dieselben, wovon mehrere aus der Encyklika des Photius hieher übertragen worden sind. Die oben dargestellten Axiome bilden auch hier die Basis der Beweisführung. Die meisten der hier angeführten Gründe gegen die processio a Patre et Filio setzen die Duplicität des Princips und des Spirationsaktes voraus; so die folgenden: a) da das Ausgehen vom Vater schon vollkommen ist, so müßte man angeben können, was das Ausgehen vom Sohne noch dem Geiste zubringt (§ 31); b) der Geist ist in der Hypothese der Gegner als von zwei Principien ausgehend durch mehr Eigenthümlichkeiten vom Vater geschieden, als der Sohn (§ 32); c) er hätte ein Polyarchon zum Princip (§ 33) [2]); d) der Sohn wird dadurch verunehrt, indem er als ein nichts bewirkendes, nutzloses Princip gedacht wird (§ 42); e) der Eine Geist wird in zwei getheilt, den aus dem Vater und den aus dem Sohne, so daß statt der Trinität eine Quaternität

1) Die Belegstellen s. Animadv. in Phot. p. 167—179. Vgl. auch Demetr. Pepan. l. c. p. 370—372.

2) p. 36. 37. Si solius Spiritus est, in diversa referri principia quomodo non est consequens dicere, etiam solius *Spiritus* esse in multiplex principium referri? Wir haben hier (p. 37. N. 3) statt *πατρὸς*, welches unsere Handschriften hatten, im Texte *πνεύματος* gesetzt, gestützt auf den Sinn und das gleiche Argument in der encyclica. Der Cod. Laur. liest nun hier richtig *πνεύματος* wie das erstemal, und dieses wird auch durch die Antwort des Beccus bestätigt: *οὐδὲ τοῦ πνεύματός ἐστι τὸ εἰς ἀρχὰς ἀναφέρεσθαι διαφόρους, ὁπόθεν ἀκολουθεῖ τὸ εἰς πολύαρχον ἀρχὴν αὐτὸ ἀναφέρεσθαι.*

entsteht (§ 43); f) es wäre der Sohn ein von der Vollkommenheit des ersten Princips weit abstehendes, unvollkommenes Princip, oder aus Vollkommenem und Unvollkommenem zusammengesetzt (§ 44); g) diese Duplicität der Principien hebt endlich völlig die Einheit und Einfachheit des heil. Geistes auf (§ 45). Außer diesen enthält der Abschnitt noch manche komplicirte Sophismen, die mehrere andere der angeführten Principien des Photius zu Hilfe nehmen und voraussetzen oder mit ihnen in engster Verbindung stehen. In dem Epicherem (§ 34) „Vater und Sohn sind im Wesen, nicht aber in einer Eigenschaft zur Gemeinschaft verbunden; also wird der Geist von der Wesensgemeinschaft ausgeschlossen, wenn die Gemeinschaft in der Procession ihm abgesprochen wird" setzt das Antecedens das zu beweisende voraus, da nach den Lateinern Vater und Sohn auch die spiratio activa, die notio und relatio ist [1]), gemein haben; das Ganze hängt außerdem mit den oben besprochenen Voraussetzungen V. und VI. zusammen, wie das auch mit einem anderen Argumente (§ 37) der Fall ist. Deßgleichen wird im ersten Gliede des Dilemma (§ 35): „Entweder ist die Processio vom Sohne dieselbe wie die vom Vater, oder eine entgegengesetzte; im ersteren Falle werden die persönlichen Merkmale konfundirt; im letzteren wird der Marcionitismus und Manichäismus erneuert" — die aktive Spiration als charakteristisches Merkmal des Vaters (Princ. II.) vorausgesetzt. Ferner fragt Photius: „Woher kommt die parteiische Begünstigung des Sohnes, daß er vom Vater auch noch die Kraft erhält, Princip des Geistes zu sein, dieser aber

1) Thom. Sum. 1. q. 28 a 1 seq. q. 32 a 3.

einer solchen Ehre gänzlich beraubt ist? (§ 38.) Und warum gab der Sohn nicht auch dem Geiste die ihm vom Vater mitgetheilte Kraft, eine andere Person hervorzubringen, wozu ihn schon das nachahmungswürdige Beispiel des Vaters hätte bestimmen sollen?" (§ 40.) Hier zeigt Photius zur Genüge, daß er wohl wußte, wie die Lateiner die ratio causae im Sohne auf den Vater zurückführen [1]), während sie der Offenbarung gemäß den Geist als terminus immanentium originum betrachten, mit dem die göttliche Wesensmittheilung abgeschlossen ist. Man könnte ebenso fragen: Warum zeugt der Sohn nicht einen anderen Sohn, um vollkommen den Vater nachzuahmen und seine völlige Gleichheit zu manifestiren? Auch hier wird vorausgesetzt, daß die Consubstantialität im Wesen vom Verhältniß des principium ad principiatum abhängig und bedingt sei. Wiederum stellt unser Autor die Frage (§ 39): „Wer denn in der Hypothese der Gegner den größeren Antheil an der Pneusis des Geistes habe, der Vater oder der Sohn? Sagen sie: der Vater, so ist die Theilnahme des Sohnes unnütz; sagen sie: der Sohn, so rauben sie dem Vater seinen überall anerkannten Vorzug." Die Annahme, daß beide gleichmäßig spiriren, kommt ihm hier gar nicht in den Sinn. Photius läugnet ferner (§ 41), daß der Sohn je major Spiritu genannt werde, d. i. nach der Erklärung der griechischen Väter zu Joh. 14, 28 major ratione causae [2]), wie der Vater major Filio als dessen Princip heißt. Die griechischen Theologen der Union zeigen

---

1) Ratramn. L. II. c. 3. Hugo Ether. II. 11.

2) Vgl. Petav. de Trin. II. 2. uns. Schrift über die Trinitätslehre des Gregor v. Naz. S. 182.

aber, daß wenn dieses auch nur einmal ausdrücklich von Athanasius [1]) geschehe, doch in gleichbedeutenden Ausdrücken diese Bezeichnung bei den Vätern sehr häufig sei; so z. B. wenn der Sohn *πηγὴ τοῦ πνεύματος* genannt wird [2]). Endlich erklärt es Photius (§ 46) für eine Beeinträchtigung der Sohnschaft, wenn dem Sohne außer derselben noch eine andere Eigenthümlichkeit beigelegt wird [3]), ohne zu beachten, daß die Sohnschaft als solche ebenso wenig als die Paternität des Vaters beim Ausgehen des Geistes berührt wird, die eine wie die andere nur eine andere proprietas constitutiva, nicht aber eine andere notio oder relatio ausschließt. In dem letzten Argumente dieser Reihe [4])

---

1) Athan. c. Arian. Or. I. n. 50. Vgl. Demetr. Pepanus l. c. p. 393 und die ausführliche Erörterung in uns. Animadv. in Phot. p. 312. 313.

2) Athan. de incarn. n. 9. Petav. de Trin. VII. c. 4.

3) p. 47: Sicuti rursus Filius quidem generatur a Patre, manet tamen inalteratam sibi conservans filiationis dignitatem: ita et sanctissimus Spiritus procedit quidem a Patre, manet vero incommutatam sibi conservans processionem; et quemadmodum ex Patre ingenito Spiritus prodiens alterius generationem vel processionem in divinis non operatur, nec per mutationem quamdam processionem innovat suam: ita et Filius ex ingenito Patre genitus neque per generationem neque per processionem poterit aliam consubstantialem personam producere, neque alterius relationis inductione *praerogativam adulterare filiationis*.

4) p. 48. 49: Si vero Pater *quatenus Pater* producere Spiritum nemine catholicorum dubitante praedicatur, certe nec Filius quatenus Filius per Spiritus productionem filiationis dignitatem innovando laedet; neque Patri ereptam ad se transferet spirati spirationem, sicut neque tranquillissimam atque purissimam sui ipsius generationem. Non enim haec sunt naturae, secundum quam communio glorificatur, sed hypostaseos proprietates, per quam divinam in Trinitate distinctionem confitemur.

(§ 47) endlich setzt Photius wiederum das zweite und dritte seiner oben angeführten Principien voraus.

D) Allein der Apostel Paulus, sagen die Irrlehrer, hat Gal. 4, 6. den Ausgang des Geistes vom Sohne gelehrt. Diesen Einwurf bespricht Photius in derselben Weise wie die früheren, indem er ihn für eine Beschimpfung des großen Apostels erklärt (§§ 48. 56). Insbesondere bekämpft er ihn mit folgenden Gründen: a) es sei zweierlei: Spiritum esse Filii und procedere Spiritum a Filio; ersteres sei richtig und zu sagen erlaubt, nicht so letzteres (§§ 49, 50. 51. 54); b) der Satz, der Geist sei Geist des Sohnes, sage wohl die Consubstantialität von beiden aus, gebe aber keineswegs das Princip der Procession an (§§ 51. 53.); c) sonst müßte auch der Vater vom Sohne ausgehen, weil er Pater Filii heiße (§ 52); ja d) der Sohn müßte von der Welt ausgehen, da er das Licht sei und sich selbst als Licht der Welt (Joh. 8, 12; 9, 5) bezeichne (§ 55) [1]); e) der Geist aber müßte von den durch ihn verliehenen Charismen ausgehen, weil er Spiritus fidei,

1) Die Consequenz zieht Photius nicht, gleichsam vor derselben erschaudernd. Er sagt (p. 54. 55): Tu vero forsitan affirmare allectus es, imo tuis serviens legibus necesse habes ab hac non recedere absurditate: Quoniam Filius non solum splendor Patris et lumen de lumine theologice dicitur, sed ed ipse ait: ego sum lux mundi; et quoniam est lumen lumini consubstantiale, Patris Filius — — contextum per te ex tua sapienti sententia et lingua laqueum te tandem aliquando, ne dicam ipsummet tibi imponere, attamen deprecari te justum est, atque (*καὶ* fehlt auch im Laur., ist aber nach Col. und dem Sinne zu ergänzen) quaerere, quomodo jugulationis perniciem possis evadere. Die Aposiopesis des Folgesatzes drückt wie das Weitere zeigt, das Uebermaß der Absurdität aus; die Consequenz wäre: ergo ex mundo procedere dices Filium, Patri consubstantialem.

sapientiae, **promissionis**, **adoptionis** u. s. f. heiße (§ 57. 58); f) dagegen helfe es nicht, wenn man hier „πνεῦμα“ nicht im eigentlichen Sinne, sondern metonymisch für die durch den Geist vermittelten Gnadengaben nehme; denn selbst wenn das zugegeben werde, bleibe das Absurdum vermöge des von den Gegnern aufgestellten Grundsatzes: **Spiritus procedit ab eo, cujus esse dicitur.** Da ginge nun das Charisma (für Pneuma gesetzt) nicht vom heiligen Geiste aus, sondern vom Charisma; nicht der Geist würde den Glauben, die Verheißung, die Weisheit u. s. f. verleihen, sondern der Glaube würde den Glauben, die Verheißung die Verheißung, die Weisheit die Weisheit u. s. w. produciren, es dann ebenso viele Pneumata als Charismata geben (§ 59.)

Sicher hat Photius die Art der Beweisführung der Occidentalen nicht verstanden oder nicht verstehen wollen. Denn keinem derselben kam es in den Sinn, daraus daß der Geist im Nominativ mit dem Sohne im Genitiv verbunden ist, aus dem Ausdruck „Geist des Sohnes“ an und für sich, blos nach dem Wortlaut, die Processio abzuleiten und das ihnen beigelegte Axiom: **Ab eo procedit Spiritus, cujus dicitur esse** ward nie von ihnen vertreten, wodurch die Absurda d, e, f. gänzlich beseitigt sind. Der Grundsatz der Lateiner lautet vielmehr: **Qui in divinis dicitur esse alterius, originis nexu cum eo est junctus,** weil eben in der Gottheit ein anderes Subordinations- oder Angehörigkeitsverhältniß nicht denkbar ist, als das zwischen Princip und Principiirtem. Im Allgemeinen wird der Satz aufgestellt: **Id dicitur alicujus, quod ad eum quocumque modo pertinet;** mit dem Satze: **hic est illius** wird irgend eine Relation zwischen beiden ausgesprochen. Nun sind aber in der Trinität keine anderen Re-

lationen als Relationen des Ursprungs; folglich, schließen die Lateiner, ist damit eine solche Relation ausgesagt; diese kann aber nach der Ordnung der Trinität nur die sein, daß der Geist vom Sohne ist, nicht aber umgekehrt [1]). Zudem ist der Geist in der Trinität ein relativer Name; Spiritus ad spirantem refertur [2]). Dazu lasen die Lateiner bei den Vätern beider Kirchen den Satz: der Geist sei dem Sohne ebenso eigen wie der Sohn dem Vater [3]), und schloßen daher wiederum, wenn der Geist Spiritus Patris sei als aus dem Vater hervorgehend, dasselbe auch von dem Ausdruck Spiritus Filii gelten müsse. Die Formel: Pater Filii steht dem nicht entgegen, 1) weil eben hier Pater Filii Pater gedacht wird [4]) und 2) weil die Regel der abendländischen Theologen nur verlangt, daß zwischen beiden eine relatio originis stattfinde [5]), nicht aber daß auch der Sohn Princip des Vaters sei. Die Deutung und Beziehung des Ausdrucks auf die Consubstantialität der Personen wird aber von den Theologen für unstatthaft erklärt, 1) weil man dann auch vom „Sohne des Geistes" reden müßte, 2) weil sonst jedes Angehörigkeitsverhältniß die Homousie begründen würde; das „Haus des Sokrates" wäre diesem konsubstantial; 3) weil mehrere Individuen einander konsubstantial sind, ohne daß man sagen kann: Hic est illius; alle Menschen sind gleichen Wesens mit einander, ohne

1) Cf. Animadv. in Phot. p. 186 seq. 191 seq.

2) Bessarion Orat. dogm. c. 6. Hard. l. c. p. 340. Joh. theol. in Conc. Flor. ib. p. 272.

3) Petav. de Trin. VII. 4, 8 seq.

4) Hugo Ether. L. I. c. 13.

5) Vgl. Platel. theolog. P. I. c. 5 § 3 n. 244 seq.

daß darum alle einander angehören oder in Relation stehen [1]).

E) Auf diese lange Erörterung folgt eine dritte, kürzere Gruppe von neuen Argumenten: a) durch die Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes aus dem Sohn, der der Erzeugte des Vaters ist, wird der Geist zum Enkel des Vaters gemacht (§ 61). Ganz ähnlich sagten die Macedonianer: der Geist ist entweder vom Vater gezeugt, und dann ist er des Sohnes Bruder, oder vom Sohne, und dann ist er des Vaters Enkel [2]). Die erste dieser Alternativen machen die Lateiner gegen die Griechen mit weit größerem Rechte geltend, als diese gegen jene die zweite. Denn ist der Vater inwiefern er Vater ist, Princip des Geistes, so muß auch der Geist Sohn sein, der Sohn ist nicht mehr der Eingeborene, Geist und Sohn sind Brüder. Damit aber Jemand Enkel sei, sind zwei Zeugungen nöthig und zwar zwei verschiedene Zeugungsakte; nun geben die Lateiner nie die Spiration des Geistes für eine Zeugung aus, noch nehmen sie dabei verschiedene Akte des Vaters und des Sohnes an, sondern nur einen gemeinsamen Akt von beiden. Der Sohn ist nicht Vater des Geistes [3]), also auch der Vater

1) Georg. Pachym. in Gr. orth. I. p. 393 seq. Georg. Traper. Ib. I. p. 541. Demetr. Pepanus l. c. p. 518 seq

2) Bei Gregor. Naz. Orat. 37 p. 596 ed. Bill. Vgl. m. „Trinitätslehre des Gregor von Nazianz“ S. 220 ff. Basilius sagt auf die Frage: Weßhalb ist der heil. Geist nicht Sohn des Sohnes? „Nicht weil er etwa nicht aus Gott durch den Sohn wäre, sondern damit man nicht die Trinität für eine endlose Menge halte und sie nach Art der Menschen als Söhne aus Söhnen erzeugend denke.“ Beccus de proc. Sp. S. c. 1 n. 11 G. O. I. p. 243.

3) Ratramn. L. III. c. 3.: Sic monstratur ab utroque procedere

nicht dessen Großvater. Ohne Vater des Geistes zu sein, ist der Vater dessen Princip; so kann es auch der Sohn sein, ohne darum Vater werden zu müssen; der Geist hat eben keinen Vater, aber ein Princip. Nicht als Sohn spirirt der Sohn den Geist, sondern als Eines mit dem Vater in Einem Wesen, in Einer Kraft.

b) Die Zeugung wie das Ausgehen ist unmittelbar, ohne irgend eine Vermittlung, vom Vater. Würde nun der Geist auch vom Sohne ausgehen, so wäre der Vater zugleich principium proximum und principium remotum für den Geist (§ 62). Photius läugnet hier, daß der Geist *διὰ μέσου τινός* vom Vater ausgehe, wobei er ganz die patristische Formel *διὰ τοῦ υἱοῦ* zu perhorresciren scheint; doch hat er den Ausdruck selbst nur von der Zeugung gebraucht, obschon er bei ihm dem Sinne nach auch von der Procession gelten muß: immediate ist ihm = non per medium qualecumque. Hier stehen ihm deutliche Aeußerungen der Kirchenlehrer entgegen, die gerade auf die Mediation des Sohnes ein großes Gewicht legen. Das Axiom, das Photius hier aufstellt: Wie der Sohn, so ist auch der Geist *proxime et immediate* aus dem Vater, wurde darum auch stets von den Theologen der Union mit dem Ansehen der Kirchenväter bekämpft [1]). Uebrigens be-

Spiritus S., dum manifeste docetur, non eum *a solo Patre* procedere, ne *filius* esse Patris dicatur, sed nec *a solo Filio*, ne Filius *pater* esse blasphemetur; sed dicitur Spiritus S. *et procedens et de utroque procedens*.

1) Niceph. Blem., Beccus in Gr. Orth. I. p. 2 seq. p. 42. 215. Constant. Meliten. (ib. II. p. 712) Bessarion. Or. dogm. c. 5 (Hard. IX. 332 seq.), wo ausführlich gezeigt ist, daß das *διὰ* eine *αἰτία μεσιτεύουσα* bezeichne. Vgl. Petav. de Trinit. VII. 13 §. 11. und unsere Erörterung zu Photius p. 260—265.

steht die μεσιτεία nicht in Bezug auf die Spirationskraft, sondern nur in Ansehung der Personen; der Geist ist insoferne mediate ex Patre, als er durch den Sohn ist, immediate aber, inwiefern er aus dem Vater ist[1]), der Vater ist demnach allerdings principium proximum und remotum zugleich, aber nicht in derselben Rücksicht und Beziehung.

c) Da es in der Trinität keine Zeit gibt, so gehen die Zeugung und die Processio zugleich vor sich, zugleich müßte auch der Ausgang aus dem Vater und der aus dem Sohne erfolgen; hier müßte nun mit der Verschiedenheit der Principien auch die Hypostase des Geistes getheilt und aus einander gerissen werden (§ 63). Hierbei ist aber 1) übersehen, daß mit der zeitlichen Priorität nicht schon die logische Priorität[2]) ausgeschlossen ist, und 2) wird hier die Verschiedenheit der Principien abermals fälschlich vorausgesetzt.

d) In eben dem Momente, in dem der Sohn gezeugt wird, müßte der Geist von diesem ausgehen; dadurch wäre der Geist zugleich gezeugt, inwiefern er nämlich zugleich mit dem Gezeugten (dem Sohne) hervor geht, und ausgehend, inwiefern er dieser doppelten Procession untersteht (§ 64). Es ist hier wiederum übersehen, daß Zeugung und Procession zwei verschiedene Akte sind und daß die generatio nothwendig als der processio vorausgehend gedacht werden muß[3]).

---

1) Thom. Aqu. Sum. 1 q. 36 a 1; in L. I. Sent. d. 12 q. 1 a 3.

2) Auf diese bezieht sich z. B. Gregor von Nyssa, wenn er Lib. I. c. Eunom. sagt: cogitatione sola secundum causae rationem praeintellecto Filio (ἐπινοίᾳ μόνῃ κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον προθεωρουμένου τοῦ υἱοῦ). Sehr gewandt argumentirt aus diesen Worten Georg. Trapez. Gr. orth. I. p. 529.

3) Am ausführlichsten hat dieses Bessarion erörtert, ep. ad. Alex.

F) Die dritte Exception der Lateiner ist das Ansehen ihrer Väter, besonders des Ambrosius, Augustinus und Hieronymus. Entweder, sagen sie, haben diese Väter die wahre Lehre vorgetragen und dann muß man ihnen auch in diesem Stücke folgen, oder sie haben falsche Dogmen verbreitet und dann muß man sie sammt ihrer Doktrin insgesammt verwerfen (§ 66). Diese Disjunktion läßt Photius nicht gelten; er will einerseits die occidentalischen Kirchenväter nicht ihrer Autorität entkleiden, die ihnen auch ökumenische Synoden zuerkannt, andrerseits aber auch nicht zugeben, daß aus ihren Aeußerungen zu Gunsten des von ihm bestrittenen Dogma irgend eine erhebliche Folgerung gezogen werden kann. Er bedient sich also vielfacher Cavillationen, um zu zeigen, daß diese Abendländer, obschon sonst unverwerfliche Zeugen, in diesem Stücke nicht zu hören sind, und indem er seine bisherigen Erörterungen als unbestreitbar und unwiderleglich erwiesen voraussetzt, stellt er die Gottlosigkeit seiner Gegner mit noch viel grelleren Farben dar. Seine Argumentation ist im Ganzen diese: a) Offenbar wollen die Gegner, wie sie mit Christus selbst und mit dem Apostel Paulus verfuhren, auch mit ihren Vätern verfahren; indem sie ihnen nachreden, daß sie sich mit dem göttlichen Meister in Widerspruch befänden, fügen sie ihnen die größte aller denkbaren Unbilden zu; man nennt sie Väter dem Scheine nach, in der That aber beschimpft man sie und stellt sie in die Reihe der Feinde Gottes. Wir, die wir nichts Schimpfliches von ihnen behaupten, rauben ihnen die gebührende Ehre nicht, wohl aber

---

Lasc. c. 5. 6 (Hard. IX. p. 1060. 1061). Vgl. auch *Δημητρίου Πεπανοῦ τὰ εὑρισκόμενα* Romae 1787. t. I. p. 469—472.

diejenigen, die sie dem klaren Ausspruch Christi entgegenzustellen wagen [1]). b) Gesetzt auch, es wäre diesen Vätern ein derartiges Wort entfallen, so stehen sie doch darum dem nicht gleich, der jetzt noch hartnäckig diesen Irrthum vertheidigt; sie konnten fehlen aus menschlicher Schwäche und aus Unwissenheit; Niemand wies sie zurecht; sicher hätten sie dem, der sie eines Besseren belehrt, keinen Widerstand geleistet; sie wollten auch kein Gesetz mit ihrer Meinung aufstellen, wie man jetzt ein solches geltend zu machen sucht; Vieles gieng ihnen ab, was jetzt uns vorliegt [2]).

1) § 67 p. 66. Quinam revera Patres habent sacros illos viros, quos infaustus apostasiae amor veluti impietatis patronos in medium proferre vos coegit? Quinam illis magis servant Patrum jura, an ii qui nullatenus admittunt, eos communi Domino contradixisse, an vero ii qui eos per violentiam trahunt ad testimonium Dominicae voci contrarium perhibendum, et ad mirabilem illam theologiam, qua instituti Spiritum ex Patre procedere profitemur, propriis commentis evertendam? §. 68. p. 69: Sed vide impietatis excessum et improbae sententiae stultitiam. In suum patrocinium vocant Dominum — deprehensi sunt mendaces et calumniatores; evocarunt patronos discipulos — convicti sunt et istos eodem modo calumniis appetentes; confugerunt rursus ad Patres — et loco honoris ingentem ipsis blasphemiam aspergunt et offundunt.

2) §. 68. p. 68. Si enim admoniti non mutarunt sententiam, si justis evicti argumentis errorem non deposuerunt; tuum opus enarras tuamque mentem incorrigibilem (alia rursus haec est contra tuos Patres calumnia) in illorum refers doctrinam. Si vero, quae est rerum humanarum conditio, licet quoad alia praestantissimis ornati virtutibus vel ex ignorantia quadam lapsi sunt vel negligentia incuriave abrepti, non tamen melius edocti contradixerunt neque correctioni pertinacia obstiterunt, quid hoc ad te? Quomodo refugium ad evitandam inevitabilem poenam in iis reperies, quorum nihil simile rebus tuis? Si enim ea, quibus tu frueris, illis minime praesto fuerunt, et quamvis alia multa iis adessent, quibus admirandum in modum virtus effulget ac pietas, impium tuum dogma ex

c) Wie groß aber auch die Ehre sein mag, die den Vätern gebührt, wir dürfen ihnen niemals folgen, wenn sie etwas gegen die Lehre Christi und der Apostel behaupten, da wir nach Gal. 1, 8 auch einem Engel vom Himmel nicht glauben dürfen, der ein anderes Evangelium verkündigt (§ 69); daher hätte d) die Pietät gefordert, nach dem Beispiele von Sem und Japhet die Schande der Väter zu verhüllen, nicht aber sie aufzudecken in der Weise eines Cham, ja auf eine noch viel stärkere und offenkundigere Art als dieser gethan hat (§ 70) [1]. e) Da überdies eine so lange Zeit verflossen ist, so kann man sich schwer überzeugen, ob nicht die Schriften dieser Väter verfälscht worden sind, was sehr leicht möglich gewesen wäre (§ 71). f) Es konnten aber auch diese Väter leicht in der Disputation mit Heiden und Häretikern einen ungenauen Ausdruck gebraucht oder auch einer gewissen Oekonomie sich bedient haben (§ 72), wovon sowohl der Apostel Paulus in seiner Schonung und Accomodation bei Juden und Heiden (§§ 73. 74), als auch der heilige Basilius in Betreff der Lehre von der Gottheit des heil. Geistes (§ 77) Beispiele gegeben

ignorentia vel negligentia elocuti sunt: quid tu humanum illorum defectum tamquam legem ad impie sentiendum tibimetipsi inducis et ex hac tua lege illos, qui nil ejusmodi pro lege edixerant, legis transgressores declaras?

1) p. 72 Ille enim non quia revelavit, sed quia non velavit, maledictionem subiit; tu autem et revelas et tuo ausu gloriaris; et ille quidem fratribus arcanum effert, tu autem non fratribus, neque uni alterive, sed quantum attinet ad tuum conatum tuamque impudentiam, universum orbem theatrum constituens ingenti clamore evulgas, Patres tuos maculis esse foedatos et in ipsorum turpitudine atque ignominia exultas et debaccharis, atque socios quaeris, per quos illorum ignominiam et deformitatem solemniter in lucem publicam proferas.

haben. g) Es gibt auch sonst viele hochgeachtete Väter, deren Meinungen die Kirche nicht adoptirt hat, z. B. Clemens von Rom, Dionys von Alexandrien, der im Kampfe gegen den Sabellianismus nahe an den Arianismus streifte, Methodius, der den Engeln eine fleischliche Vermischung (nach der bekannten Erklärung von Gen. 6, 1. 2) zuschrieb, dazu die Alexandriner Pantänus, Clemens, Pierius, Pamphilus, Theognost (den Origenes rechnet Photius nicht zu den Vätern), dann Irenäus von Lyon und sein Schüler Hippolytus, die alle bisweilen von der kirchlichen Akribie sich entfernt haben (§ 75). h) Darum müssen auch Augustin und die Anderen entschieden gegen die ihnen zugedachte Ehre protestiren und die Gegner in ernster Strafrede [1]) gleich Vatermördern von sich entschieden zurückweisen (§ 76).

Man sieht, auf diesem Felde ist Photius bedeutend schwach. Er hatte nur wenige, in's Griechische übertragene Schriften lateinischer Kirchenlehrer gelesen, er führt unten (§ 85) nur einen einzigen Text aus Gregor I. nach der griechischen Version an; er kennt oder will nicht kennen die Universalität und Beständigkeit der lateinischen Tradition; er argumentirt zur Hälfte aus Voraussetzungen, die von den Lateinern nicht zugestanden worden sind, aus dem angeblichen Widerspruche des angefochtenen Satzes

1) p. 77. Photius läßt die drei Väter zu seinem Gegner sagen: Quid ea conjungis, o homo, quae conjungi nequeunt? Si quidem vere nos Patres nominas, quomodo non exhorrescis, arma in Patres sumere, et quod adhuc multo gravius, contra ipsum communem Dominum et conditorem? Si autem semel petulanter in nos insurgere studuisti, quomodo non evidenter insanis, dum Patres nos simul nuncupas et parricidae in nos extendis manus?

mit der Schrift. Nicht blos Ambrosius, Augustin und Hieronymus lehren den Ausgang des heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohne; schon Tertullian hat das bei den Griechen vorherrschende ex Patre per Filium (c. Prax. c. 4); von Hilarius von Poitiers bis auf Alkuin und Ratramnus läuft eine ununterbrochene Kette von Zeugen im ganzen Abendland, in dem nur Joh. Scotus Erigena in den Zeiten des Photius sich sonderte [1]). Leo der Große, die Spanier, die Afrikaner, die Franken und alle Kirchen des Abendlands halten in der größten Uebereinstimmung an der Lehre des Filioque fest [2]). Darum sind die Annahmen des Photius, besonders die oben b, e, f, g bezeichneten, gänzlich haltlos; das Werk Augustin's de Trinitate z. B. zeigt für sich schon einen so innigen Zusammenhang dieses Dogma mit dem ganzen theologischen System, daß die darüber vorkommenden Aeußerungen durch keinerlei Oekonomie und durch keinerlei Interpolation erklärt werden können. Photius macht sich die Sache leicht, wenn er das, was constante Lehre aller occidentalischen Väter ist, als vereinzelte, ungenaue Ausdrucksweise einiger Wenigen erklärt, und wenn er damit einzelne Irrthümer dieses oder jenes Kirchenlehrers in Verbindung bringt, worin nie ein ähnlicher consensus Patrum hervortrat.

Nachdem Photius mit diesen Einreden das Argument aus der Autorität der lateinischen Väter zu entkräften versucht hat, glaubt er noch einer stärkeren Waffe gegen den Feind sich bedienen zu können, des Ansehens der Occi-

1) Neander, K.G. II, I. S. 305 f. III. Aufl.

2) Vgl. Petav. de Trin. L. VII. c. 8. Dazu noch Ferrand. diac. ep. adv. Arian. dogm. (Mai, Vett. Scr. VII, I, 109 seq.) Hieron. bei Mai, Spicil. Rom. t. VI. (Praef. p. XXXV.)

dentalen, und vor Allem der römischen Päpste, die im Symbolum bekannten, daß der Geist „vom Vater ausgeht". Diese seine Zeugen stehen höher, als Ambrosius, Augustinus und Hieronymus; wenn Letztere Väter sind, so sind Erstere Väter der Väter, und als solche selbst von Jenen anerkannt [1]). Er will aus dem Occident selbst ein niemals untergehendes geistiges Licht dem Gegner vorführen, vor dessen Glanz die Finsterniß des Gegners verschwinden muß (§ 78). Es werden nun hauptsächlich solche Päpste aufgeführt, die aus den ökumenischen Synoden auch den Griechen besser bekannt waren. Sogleich stellt er dem Ambrosius den ter beatus Damasus entgegen, der die zweite Synode bestätigend (ἐπικυρῶν) das Ausgehen des Geistes aus dem Vater bekannt habe; dem Augustin stellt er den Papst Cölestin gegenüber, der jenen Irrthum nicht ausgesprochen, nicht angehört, nicht zugelassen habe. Sodann geht Photius auf Leo den Großen über, die „Säule der vierten Synode" (§ 79), und bei dieser Gelegenheit führt er mit großem Nachdruck das Decret der fünften Sitzung von Chalcedon an (§ 80), worin strenge untersagt wird, einen anderen Glauben als den bisher verkündigten zu lehren und zu verbreiten. Merkwürdig ist das, was er hier zu den Worten des Decrets „wegen derjenigen, die gegen den heiligen Geist kämpften" (d. h. der Pneumatomacher) [2]), bemerkt (p. 83. 84): „Wer sind die, welche

1) § 81. p. 85: Patribus, contra quos insolescis, nos veluti spectris territare tibi proposuisti; at Patrum coetus, quos tuae machinae pietas objicit, Patres Patrum sunt; hos esse Patres etiam illorum, quos vos existimatis Patres, non facile negaveritis; quodsi vos id negatis, illi certe id non negabunt.

2) Mansi Conc. VII. p. 107. Hefele, Concil.Gesch. II. S. 450.

gegen den heil. Geist kämpften? Vor Alters Jene, die statt des unbefleckten Gottesworts den Macedonius zu ihrem Lehrer und Meister proclamirten, gegenwärtig aber Jene, die statt Christus und seiner hochheiligen Lehre — —" Es sollte nun folgen: den und den zu ihrem Lehrer und Führer nahmen; aber Photius unterbricht den begonnenen Satz und erklärt: „Aber ich habe Keinen, den ich nennen könnte; so hauptlos ist ihre gottlose Lehre"; darum findet er auch für den zweiten Satz nur ein Subject im Allgemeinen: „kurz diejenigen, welche statt dem Heilande vielmehr dem Verderben zueilen". Diese Stelle erhärtet, daß Photius den Ursprung des bekämpften Dogma in einer bestimmten Zeit, in einer späteren Periode der Kirche nachzuweisen nicht im Stande war, also auch keinen seiner Zeitgenossen, auch nicht den Papst Nicolaus, als dessen Urheber namhaft machen konnte. Nur von den Verhandlungen der fränkischen Abgesandten mit Leo III. über die Einschaltung des Filioque in das Symbolum scheint er einige, wenn auch ungenaue und verworrene Nachrichten gehabt zu haben, da er unter dessen Pontifikate dieselbe Häresie, die „jetzt frei und kühn in die Oeffentlichkeit tritt", als noch schüchtern und verborgen umherschleichend, „nur zwischen den Zähnen murmelnd" sich in der Stadt Rom zeigen läßt[1]) — eine Angabe, die unter deutlicher Hinweisung auf die häretischen Franken und mit einer völlig fabelhaften Ausschmückung in einer Masse späterer griechischer Schriften wiederkehrt, und zwar in einer Weise, die unser Buch als die vorzüglichste Quelle und die ursprüng-

1) §. 87. p. 96: Causa cur id in animum induxit (Leo) praeter jam dictam fuit etiam haeresis illa, quae nunc palam et aperte prodit, tunc vero intra dentes in Romanorum urbe mussitabatur.

liche Grundlage dieser mit vielen Anachronismen und den abentheuerlichsten Zusammenstellungen nach und nach ausgestatteten Erzählungen erkennen läßt [1]).

Nachdem Photius „die Blinden und Tauben, die in der Finsterniß des häretischen Occidents sitzen und dort festgehalten sind", energisch auf Leo I., dieses immer glänzende Licht der Kirche, diese Posaune des heiligen Geistes, und die ihm gleichgesinnten älteren Päpste, die Väter der Väter, verwiesen (§ 81), geht er auf die nicht minder gepriesenen Päpste Vigilius und Agatho über, welche in den zwei folgenden ökumenischen Concilien dieselbe Glaubenstreue und Festigkeit beurkundeten (§§ 82. 83); er kann es sich aber auch nicht versagen, auf Gregor den Großen, der auch als kirchlicher Schriftsteller berühmt war, und Zacharias, der dessen Schriften in das Griechische übersetzte, näher einzugehen, obschon beide nicht auf einer ökumenischen Synode zu wirken das Glück hatten. Die Dialoge Gregor's, von Zacharias in's Griechische übertragen, bieten ihm ein doppeltes Zeugniß; sie constatiren den Glauben zweier durch mehr als ein Jahrhundert in der Zeit getrennten römischen Bischöfe. Hier (§ 84) citirt Photius, der das lateinische Original nicht kannte, die Stelle Dialog. Lib. II. c. 38 (quia Paracletus Spiritus a Patre semper procedit et Filio), ganz wie auch die gangbare, von Hugo Etherianus, ja schon von Johannes Dia-

1) Bei der Behandlung der Pseudepigrapha des Photius werden wir mehrere Handschriften dieser Art zu erwähnen haben; einstweilen möge das als Probe dienen, was sich hierüber bei Leo Allatius contra Creygth. Exercit. XXVIII. p. 871 seq. und Bern. de Rubeis Praef. ad opus de peccato originali. Venet. 1757. § III findet. Vgl. auch Le Quien, Or. chr. III. p. 425.

conus zur Zeit des Photius getadelte [1]) griechische Version hat: **ex Patre procedit et *in Filio manet,*** eine Abweichung vom Urtext, die wahrscheinlich schon vor Photius im griechischen Texte stand. Diese angeblichen Worte Gregor's I. geben nun unserem Patriarchen Anlaß (§ 85), mit Hinweisung auf Joh. 1, 32. Matth. 3, 16 einen weiteren Grund, weßhalb der heil. Geist Geist des Sohnes heiße, darin zu suchen, daß der Geist im Sohne bleibt. Er resumirt nun die früher vorgebrachten Erklärungen und Gründe dieses biblischen und patristischen Ausdrucks in der Art: Der Geist ist Spiritus Filii 1) weil er die gleiche Natur, Ehre und Macht mit dem Sohne hat, 2) weil er denselben salbt (Isai 60, 1), 3), weil mit seinem Beistande und mit seiner Ueberschattung die Jungfrau auf übernatürliche Weise empfing und gebar, 4) weil der Geist Christum sendet, 5) weil der Geist über ihm und in ihm bleibt. In dieser Erörterung (§ 85) wird das, was sich auf die menschliche Natur Christi bezieht, noch keineswegs von dem geschieden, was auf die göttliche Natur geht, und die Ausdrücke Spiritus Filii und Spiritus Christi stehen noch als synonym da; weiter unten aber wird, wie wir sehen werden, ein sehr scharfer Unterschied zwischen beiden gemacht.

Wenn nun Gregor und Zacharias also lehrten, schließt Photius weiter (§ 86), so haben sicher auch die Päpste,

---

1) Joh. Diacon. Vita S. Greg. M. L. IV. c. 75. — Hugo Ether. c. Graec. L. III. c. 21. Im Cod. Laurent. steht bei diesen Worten des Photius das Scholion: *ἕτερα ἀνθ᾽ ἑτέρων παντάπασιν φθέγγῃ· οὐχ οὕτω γὰρ ἐκεῖ κεῖται, ἀλλὰ διαῤῥήδην αὐτός φησι ὁ Γρηγόριος, ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι τὸ πνεῦμα, λέξεσιν αὐταῖς· καὶ εἴσεται ὁ τὰ ῥωμαϊκὰ ἀναγινώσκειν δυνάμενος.* In der Widerlegung des Beccus wird der von Photius vorgebrachte Text nicht beanstandet.

die zwischen beiden der Zeit nach stehen, ebenso an dieser Ueberzeugung betreffs des Ausgangs des heiligen Geistes festgehalten. Hätte aber doch vor oder nach diesen beiden Einer davon sich entfernt, so wäre er seiner Würde und Ehre eo ipso verlustig und ausgeschlossen von dieser hochheiligen Schaar. Doch Photius will, da der Gegner wahrscheinlich wenig von den alten Zeiten kennt, auf die Päpste seiner Zeit, seines Jahrhunderts übergehen (§ 87). Zunächst beruft er sich auf einen jüngeren Leo, wobei er höchst wahrscheinlich Leo III. und Leo IV. confundirt; er meint zunächst Leo IV., den Vorgänger Benedict's III. (§ 88. p. 96), schreibt ihm aber dasjenige zu, was in das Pontifikat Leo's III. zu gehören scheint. Es soll nämlich dieser Leo in Rücksicht auf die Mangelhaftigkeit und Armuth des lateinischen Idioms, das nicht der Genauigkeit des Griechischen entprechen könne, oft auch bei dem Abgange entsprechender Ausdrücke den Verdacht der Häresie erregen müsse [1]), sowie in Rücksicht auf die damals bereits in Rom auftauchende, nun so dreiste Irrlehre gegen den heil. Geist, in der Absicht, dieser allen und jeden Vorwand zu benehmen [2]), den Befehl ertheilt haben, daß auch die Römer das Glaubensbekenntniß in griechischer Sprache recitiren sollten, ja

---

1) p. 95: quoniam Latina gens, dum sacram nostrorum Patrum doctrinam enunciabat, propter linguae illius inopiam, quae non aeque late ac graeca extenditur, non pure neque sincere neque presse sequendo textum sensui voces adaptabat et multis ansam suspicandi de fidei diversitate praebebat illa nominum angustia sententiae accurate explicandae minime sufficiens: ideo divinus ille etc. Die byzantinische Verachtung der Abendländer sehen wir bei Photius überall sehr scharf ausgeprägt. Vgl. Neander K.G. II, I. S. 311. Note 4. III. Aufl.

2) p. 94: omnem omnium excidens haereticorum praetextum.

alle unter Rom's (Patriarchal-) Jurisdiction stehenden Kirchen gleich der römischen unter der Liturgie das Symbolum in dieser Sprache und in seiner alten, durch die Synoden geheiligten Fassung (ohne das Filioque) zu lesen und zu verkündigen hätten. Durch diese Verordnung, die auch durch Synodalschreiben und zwar unter Androhung der Excommunication eingeschärft worden sei [1]), habe Leo einen dreifachen Zweck erreicht: 1) eine Abhilfe und Ergänzung für die Armuth der lateinischen Sprache gewonnen, 2) den Verdacht der Häresie von seinen Gläubigen abgewendet, 3) die eben auftauchende Häresie mit der Wurzel in der Stadt Rom auszurotten versucht (§ 87). Diese gottselige Praxis habe auch unter Benedict III., seinem milden und durch ascetische Kämpfe hochberühmten Nachfolger, fortbestanden (§ 88). Nun folgt die schon von Allatius angeführte merkwürdige Stelle über Papst Nicolaus I. [2]), den Photius nicht mit Namen nennt, aber als

---

1) p. 96: Propterea non in ipsa solum Romanorum urbe programmata et edicta posuit, ut inter s. Missarum solemnia (κατὰ τὰς μυστικὰς ἱερολογίας) sacrum fidei nostrae symbolum, quemadmodum et ab initio synodicis et vocibus et decretis enuntiatum fuit, graeca lingua etiam apud illos ipsos, qui romana lingua utebantur, recitaretur, sed etiam ubique in provinciis, quae Romanorum sacrum principatum et imperium religiose venerantur, idem sentiri ac peragi, excommunicatione dogmatis firmitatem in tuto collocans, per sermones atque synodicas literas praecepit.

2) Was zunächst die Lesearten dieser Stelle p. 97 betrifft, so ist Note 3 τιμὴν für das Allatianische τί μὴ nach Cod. Laur. Colum. und Palat. (dieser letztere hat τιμὴν πλαττομένην, wobei die letztere Termination sicher ein Schreiblehler) und Note 5 ἀλλ' ὡς οὐ δεῖ nach Laur. Col. Palat. in den Text aufzunehmen. Wir geben nun die Stelle also: Quodsi quis post illos lingua dolosa et venerationem effingente (neque enim aperta fronte res optimas Deoque carissimas oppugnare audebat) verum eo praetextu sententiam suam obvelans,

den Nachfolger Benedicts III. und den Vorgänger Johanns VIII. scharf genug bezeichnet. Diese Stelle bestätigt wiederum, daß die römische Kirche damals noch nicht den Zusatz Filioque in's Symbolum aufgenommen hatte; Nicolaus soll es nicht gewagt haben, mit offener Stirne gegen den Glauben der Kirche sich zu erheben; das hätte aber Photius von seinem Standpunkte aus von ihm sicher behaupten müssen, hätte er förmlich das Additamentum sanctionirt; „nur heimlich und in heuchlerischer Weise kämpfte Jener gegen den wahren Glauben, indem er abging von den durch seine Vorgänger zur Sicherung der Orthodoxie getroffenen Maßregeln.“ Was Nicolaus eigentlich gethan haben soll, ist nur aus dem Gegensatze zu der unter Leo und Benedict herrschenden Praxis zu ersehen; das „vorher genannte gottgefälligste und ersprießlichste Werk der Kirchen“ ist offenbar nichts Anderes, als die eben geschilderte Anordnung des Papstes Leo, vermöge der das Glaubensbekenntniß auch von den Rechtgläubigen lateinischer Zunge griechisch und in der ursprünglichen Form der zweiten ökumenischen Synode recitirt werden sollte, womit die unmittelbar nachher (p. 98) angeführte Aufstellung der zwei Schilde, die das Symbolum mit griechischen Lettern und Worten enthielten, und die feierliche Verlesung desselben vor dem Volke in engster Verbindung steht. Dieses „höchst ersprießliche Werk“ zerstörte

---

quod tremendum fidei (mysterium s. symbolum) haud sit in omnium labiis circumferendum, praedictum piissimum atque utilissimum ecclesiarum opus abrumpere et destruere voluit (non enim mei est propositi, ipso auctorum nomine scelesta prosequi facinora): tunc ipse viderit et sciverit; imo acerbe jam novit ac misere, poenas inde luens subdolae temeritatis. At ille quidem — silet enim ipse, licet invitus — in silentii locum projiciatur.

Nicolaus; er müßte also etwa die Recitation des Credo in griechischer Sprache nicht mehr gefordert, den Gebrauch des unveränderten Symbolums bei der Messe beseitigt, vielleicht auch jene Schilde unter dem Vorwande größerer Verehrung entfernt und wieder in der Schatzkammer aufbewahrt haben. Es fragt sich aber vor Allem, wie weit wir die von Photius geschilderte Praxis unter den beiden Vorgängern des Nicolaus als historisch begründet annehmen dürfen, ob etwa nicht die Nachrichten des Photius, wenn nicht ganz erfunden, was minder wahrscheinlich, doch aus Mißverständnissen und falschen Deutungen geflossen sind.

Was vorerst die Erzählung von den zwei Schilden mit dem Symbolum betrifft, so unterliegt diese weit weniger als die anderen Facta einer Beanstandung. Der Liber Pontificalis erzählt von Leo III. ausdrücklich, daß er zwei Schilde von Silber verfertigen ließ, wovon das eine das Symbolum in griechischer, das andere dasselbe in lateinischer Sprache enthielt [1]). Der Unterschied zwischen beiden Angaben ist dieser: 1) Nach Photius waren dieselben schon längst in der Schatzkammer der Apostelfürsten vorhanden und wurden nur jetzt öffentlich aufgestellt, nach dem Liber Pontificalis scheint sie Leo III. erst angefertigt zu haben; 2) Photius erwähnt nur das Symbolum in griechischer Sprache, was für ihn besonders wichtig war, um

1) Vita Leon. III: Hic vero pro amore et cautela orthodoxae fidei fecit scutos argenteos duos, scriptos utrosque symbolo, unum quidem literis graecis, et alium latinis, sedentes dextera laevaque super ingressum Corporis, pensantes argenti libras 94 et uncias 6. Aehnliches haben einige Spätere wie Abälard (Introd. in theol. L. II. c. 14), Petrus Lombardus (Lib. I. Sent. d. 11), Petrus Damiani (Opusc. 32. c. 2).

die Armuth der römischen hervorzuheben, während die letztere Quelle, wie es auch höchst wahrscheinlich ist, das Symbolum in beiden Sprachen darauf eingravirt sein läßt. Im Ganzen ist daher diese Angabe nicht beanstandet, vielmehr von den katholischen Gelehrten [1]) zugestanden worden. Photius urgirt jene That des Papstes zu seinen Gunsten; es ist aber außer Zweifel, daß Leo III. nicht im Entferntesten daran dachte, damit die Lehre vom Ausgange des heil. Geistes auch aus dem Sohne zu unterdrücken und zu proscribiren, da er sich selbst zu ihr auf das Unzweideutigste bekannte sowohl in den Verhandlungen mit den von Karl dem Großen nach der Synode von Aachen an ihn abgeordneten fränkischen Geistlichen [2]), als auch in seinem Schreiben an die Orientalen [3]). Daß Leo den fränkischen Gesandten gegenüber sich gegen die Aufnahme des Filioque erklärte, hatte nach seinen eigenen Worten darin seinen Grund, 1) daß dieses die Liebe zum kirchlichen Alterthum widerrieth, sowie auch die Rücksicht auf die Erhaltung des Friedens mit den Griechen, 2) daß keine Nothwendigkeit damals dazu drängte und sonst auch mit gleichem Rechte noch viele andere Dogmen in das Symbolum hätten aufgenommen werden müssen. Weit entfernt, hier auf Seite des Photius zu stehen, ist Leo III. in der dogmatischen Frage ihm durchaus entgegen, und er spricht die allgemeine

1) Vgl. Baron. a. 447. 801. n. 62; 883. n. 33. Bellarm. de Christo II. 21. Allat. c. Hotting. p. 416 seq. Vgl. Walch, Hist. controv. de proc. Sp. S. p. 28—30.

2) Sirmond. Conc. Gall. II. p. 256. Baron. a. 809. n. 54 seq. Neander K.G. a. a. O. S. 305.

3) Mansi Conc. XIII. 798. Jaffé Reg. n. 1930. Walch l. c. p. 30. 31.

Lehre der Lateiner mit eben so viel Entschiedenheit aus, als sein gleichfalls von Photius mit Unrecht angerufener Vorgänger Leo der Große [1]).

Die zweite von Photius angeführte Thatsache ist, Leo III. habe den Römern das Symbolum in der Liturgie griechisch zu recitiren befohlen. Dieser Angabe stehen die gewichtigsten Bedenken entgegen. Man könnte allerdings sich den Zusammenhang so vorstellen. Es war zum Zeichen der Eintracht beider Kirchen in Rom und in anderen Städten des Abendlandes der sicher in ein hohes Alter hinaufreichende, beim feierlichen Hochamte des Papstes noch jetzt übliche Gebrauch aufgekommen, an gewissen hohen Festen Epistel und Evangelium bei der Liturgie in griechischer und lateinischer Sprache vorzutragen [2]); nach einem Briefe des Papstes Nicolaus geschah das auch in Constantinopel an bestimmten Tagen [3]). In einigen Kirchen, wie in St. Denys in Frankreich [4]) und in Neapel [5]), geschah ein Gleiches mit

1) Leo M. Serm. I de Pentec. (Ball. 75) c. 3. Serm. II de Pentec. (Ball. 76) c. 2. 5. — ep. 15 ad Turrib.

2) Thomassin. de vet. et nova Eccl. discipl. P. I. Lib. II. c. 82. n. 3. Bened. XIV. de Sacrif. Missae Sect. I. t. I. p. 125. ed. Lovan. 1762.

3) Nicol. I. ep. 8 ad Mich. Imp. (Jaffé n. 2111): Ecce quotidie, imo vero in praecipuis festivitatibus inter graecam linguam veluti quiddam pretiosum hanc, quam barbaram et scythicam linguam appellatis, miscentes quasi minus decori vestro facitis, si hac etiam non bene ac ex toto intellectu in vestris obsequiis ac officiis non utamini... Istius enim dictione linguae Constantinopolitana Ecclesia *lectionem apostolicam et evangelicam* in stationibus fertur primitus recitare, sicque demum graeco sermone propter Graecos utique lectiones ipsas pronunciare.

4) Martene de ant. Eccl. rit. t. I. Lib. I. c. 3. art. ult.

5) Selvaggio Antiqu. christ. Lib. II. P. II. cap. 1. § 4. not. ult.

dem Credo, und das mag wohl vor dem entschiedenen Bruche zwischen beiden Kirchen eingeführt worden sein. Wie nun, wenn unter Leo III. oder IV. auch das Symbolum in Rom bei hohen Festen in beiden Sprachen vorgetragen ward, Nicolaus I. aber, nachdem das Band der Eintracht zerrissen war und alle seine Bemühungen zu Gunsten des widerrechtlich entsetzten Ignatius sich als vergeblich erwiesen hatten, zum äußeren Zeichen der gestörten Harmonie und der Trauer über die byzantinische Kirche diese Recitation suspendirte? Hätte das nicht den besten Grund zu den Aeußerungen des Photius gegeben? — Allein das ist nur eine bloße Conjectur, die auf keine weitere Berechtigung Anspruch machen kann. Vor Allem aber steht ihr die auf das ausdrückliche Zeugniß des Abtes Berno [1]) gestützte Ansicht der meisten Gelehrten [2]) entgegen, wornach erst am Anfange des eilften Jahrhunderts auf Bitten Kaiser Heinrichs II. das Absingen des Symbolums bei der Messe in der römischen Kirche Eingang fand, und dieses Zeugniß ist um so wichtiger, als schon Rufinus [3]) denselben Grund

1) Berno Aug. de rebus quibusdam ad Missam spectantibus c. 2.

2) So Baronius, Menardus, Lupus, Casali, Guyet, Gavantus, L. Maimbourg, Fleury (Hist. eccl. livre 58. n. 38), Bona (Liturg. Lib. II. c. 8. § 2), Selvaggio (Ant. chr. Lib. I. P. II. c. 18. § 5), de Rubeis (Georg. Cypr. Vita. Venet. 1753), Jager (Histoire de Photius. 2. ed. p. 357), Kreuser (Das hl. Meßopfer. Paderb. 1854. S. 238), Kössing (Liturg. Vorlesungen. II. Aufl. Regensb. 1856. S. 342 ff.) haben diese Frage sehr eingehend behandelt.

3) Rufin. expos. symb. init.: In Ecclesia tamen urbis Romae hoc non deprehenditur factum, quod neque haeresis ulla illic sumpsit exordium et mos ibi servatur antiquus. Ganz ähnlich sagen die Römer bei Berno: quod Romana Ecclesia non fuisset aliquando ulla haereseos faece infecta, sed secundum S. Petri doctrinam in soliditate cath. fidei permaneret inconcussa; et ideo magis his neces-

für die in Rom bezüglich des Gebrauches des Symbolums von dem Verfahren der anderen Kirchen abweichende Praxis angegeben hat und das strenge Festhalten an den alten Sitten bei der älteren römischen Kirche überall entschieden hervortritt. In Constantinopel ward das nicäno-constantinopolitanische Symbolum seit dem Anfange des sechsten Jahrhunderts bei der Liturgie gebraucht, in Spanien seit 589, im Frankenreiche wahrscheinlich seit dem Ende des achten Jahrhunderts [1]); in der römischen Kirche finden wir aber in den ersten zehn Jahrhunderten keine Spur; die von Mabillon dafür angeführten Ordines Romani (II, V, VI) sind mehrfach interpolirt und ihr Alter überhaupt sehr zweifelhaft [2]); die Ansicht Martene's [3]), daß Berno nur vom feierlichen Gesang des Symbolums rede, der erst um 1014 in der römischen Kirche aufgekommen sei, dagegen aber schon weit früher die Recitation desselben in der Messe Eingang gefunden habe, die sich beim ersten Anblick sehr empfiehlt, hat bei der oft viel allgemeineren Bedeutung von cantare [4]) und bei der viel weiter gehenden Bedeutung des von den Römern für ihre bisherige Praxis angegebenen Grundes [5]) bis jetzt noch durchaus nicht zur völligen Gewißheit erhoben werden können. Auch die Worte Leo's III.: Nos symbolum non cantamus, sed legimus liefern

sarium esse illud symbolum saepius cantando frequentare, qui aliquando ulla haeresi potuerunt maculari.

1) Selvaggio L. I. P. II. c. 18. § 5. Döllinger, Lehrb. d. K.G. I. S. 259. 260. Kössing a. a. O. S. 339—341.

2) Merat. Nov. observ. P. I. tit. XI. Kössing S. 344. 345. 348.

3) Martene l. c. c. 4. a. 6. n. 11. Ihm folgt Benedict XIV. de Sacrif. Miss. Sect. I. n. 155. t. I. p. 206. ed. cit.

4) Kössing S. 347. 349. Note 21.

5) Kössing S. 347.

keinen entscheidenden Beweis [1]). In der von Smaragdus aufgezeichneten Unterredung dieses Papstes mit den fränkischen Gesandten kommen drei Dinge zur Sprache: 1) die Lehre vom Ausgange des hl. Geistes aus dem Sohne, 2) die im Frankenreiche übliche Absingung des Symbolums bei der Messe, 3) das Absingen desselben mit dem Zusatze Filioque. In der Lehre selbst waren der Papst und die Franken völlig einverstanden, das Absingen des Symbolums bei der Messe hatte der Papst gestattet, obschon es in Rom nicht üblich war; das Absingen mit dem Zusatze Filioque aber genehmigte Leo nicht [2]) aus den oben angeführten Gründen. Insofern hat also Photius jedenfalls Recht, als Leo III. sich gegen die Insertion des Filioque in das Symbolum erklärte und damals die römische Kirche den Zusatz noch nicht aufnahm. Daß aber Leo beim Gottesdienste die Recitation des Symbolums in beiden Sprachen anordnete, ist zweifelhaft und vielleicht nur eine Folgerung aus der Aufstellung der zwei Schilde in St. Peter und aus dem Gebrauche der orientalischen und mehrerer abendländischen Kirchen, das Credo bei der Messe zu recitiren.

Die dritte Thatsache, die Photius anführt, daß Leo die Recitation des Symbolums in seiner unveränderten Gestalt ohne das Filioque, sowie es zu Rom geschah, durch Synodalschreiben und unter Androhung des Anathems für alle Provinzen (Eparchien) des westlichen Patriarchats vorschrieb, ist in Widerspruch mit den Erklärungen des

1) Das legere ist keineswegs nothwendig auf den liturgischen Gebrauch zu beziehen und das cantare, das hier gleich celebrare vorkommt, ist oft auch das Recitiren in der Liturgie. Rössing S. 349.

2) Ego licentiam dedi cantandi, non autem cantando quidpiam addendi, minuendi seu mutandi. Leo III. ap. Baron. a. 809.

Papstes gegen die fränkischen Abgeordneten, in denen er den Zusatz tolerirt und ihn keineswegs mit Maßregeln der Strenge sofort abschaffen will, mehr rathend als befehlend auftritt [1]); zudem hätten die Franken sich jenem Befehle kaum gefügt und sicher nicht ohne den heftigsten Widerspruch in die Recitation des Symbolums im griechischen Texte und ohne den Zusatz sich ergeben. Photius mag von jenen Verhandlungen zu Rom etwas gehört, aber nicht genau sie gekannt haben. Die Thatsache, daß Leo III. auf die Anträge der fränkischen Abgeordneten nicht einging und jene zwei Schilde als Zeichen der Eintracht beider Kirchen aufstellen ließ, sowie der Umstand, daß es sich bei jenen Verhandlungen auch um den liturgischen Gebrauch des Symbolums handelte, der in vielen Provinzen des abendländischen Patriarchats herrschend war, mögen den Anlaß zu den erwähnten Angaben bezüglich einer auch die griechische Recitation des Credo beim Gottesdienste für die occidentalischen Provinzen anordnenden päpstlichen Constitution gegeben haben, von der im Abendlande nicht die mindeste Spur sich findet.

So scheint es sich auch mit dem über Nicolaus I. Gesagten zu verhalten. Das Faktum, daß die von ihm nach Bulgarien gesendeten römischen Geistlichen dort auch die Lehre verkündigten, der Geist gehe vom Vater und vom Sohne aus, wodurch Photius zu seiner Polemik in diesem Punkte zuerst veranlaßt worden ist [2]), und die nachher von seinen Parteigängern und Correspondenten im Abendlande erhaltenen Berichte über die weite Verbreitung dieser Lehre

1) Ita quoque ut a vestra (parte) assentiatur, a nobis omnimodis suadetur. Vergl. auch die Schlußworte des Papstes daselbst.

2) ep. 2. encycl. Photii. p. 49 seq.

unter ihnen, mögen den Grund zu der Beschuldigung gegen Nicolaus abgegeben haben, als habe er das Werk seiner ausgezeichneten Vorgänger hinterlistig zerstört. Daß aber gerade bei diesen Umständen Photius diesen bei seinen Lebzeiten so furchtbaren Gegner nicht mit der Anklage belastet, das von ihm vorher (§ 80. p. 84) so emphatisch angeführte Verbot eines ökumenischen Concils durch Aufnahme jener Addition übertreten und offen der „Orthodoxie" den Krieg erklärt zu haben, daß er ihm nur das Beseitigen der unter seinen Vorfahren üblichen Praxis zum Vorwurf machen kann, bürgt sicher dafür, daß Nicolaus das Filioque noch nicht dem Symbolum inserirt hat. Mag es auch ungewiß bleiben, in welcher Zeit die römische Kirche zuerst den Zusatz in das Symbolum aufnahm [1]), indem er wahrscheinlich erst allmählig dort sich Eingang verschafft hat, sicher ist, daß die nächsten Nachfolger des Nicolaus, wie auch Photius von Johann VIII. und Hadrian III. (§ 89) ausdrücklich erwähnt, in öffentlichen Aktenstücken den Zusatz noch nicht gebraucht; daraus erklärt sich auch, wie Johann VIII. von Methodius, der ohne Zweifel an dem herkömmlichen Symbol der Griechen festhielt, sagen konnte [2]), daß er ganz wie die römische Kirche und nach den ökumenischen Concilien das Glaubensbekenntniß annehme und gebrauche, während der deutsche Clerus seine Orthodoxie verdächtigte [3]). Die sonst

1) Walch, Hist. controv. c. 1. § 7. p. 18. Klee, Dogm.Gesch. I. S. 222. Ganz unhaltbar sind die Ansichten späterer Griechen, es sei das unter Papst Christoph oder Sergius III. geschehen.

2) Joh. VIII. ep. 247 ad Sventop. 880. Mansi XVII. 181.

3) Aus der sehr zahlreichen Methodiusliteratur verweisen wir nur auf die Arbeiten von Ginzel, sowie von Wattenbach (Beiträge. Wien 1849) und E. Dümmler (Archiv. f. österr. Gesch.-

noch für die Einführung des Filioque durch Nicolaus vorgebrachten Zeugnisse sind keineswegs beweisend [1]) und unser Buch tritt ihnen in zwei hier sehr bedeutenden Stellen (§§ 80. 88) mit einem negativen Argumente entgegen, das in Anbetracht der Umstände, namentlich angesichts der so scharfen Betonung der angeführten Thatsachen [2]), sowie des Zusammenhangs der fraglichen Stellen, einem positiven fast gleich zu achten ist.

In seiner Widerlegung der angeführten Texte des Photius läßt Beccus die Thatsache gelten, daß Leo und Benedict das Symbolum auch von den Abendländern griechisch recitiren ließen, schließt aber ebendaraus, daß es nach der Ansicht der Päpste gleichbedeutend ist zu sagen: „der Geist geht vom Vater aus“ (wobei der Sohn nicht mitgenannt, aber mitverstanden werde), und: „der Geist geht vom Vater und vom Sohne aus“ (wobei ausdrücklich das

---

Quellen. XIII. Bd. 1854. S. 195). dann auf die von Prof. Miklosich edirte Vita Clementis. Vindob. 1847. p. 7 seq.

1) Phot. ep. 2. encycl. n. 8. p. 51 sagt: S. symbolum sensibus spuriis et vocibus adulterinis summa cum audacia falsare aggressi sunt. Das konnte man auch sagen, wenn bei der Erklärung des Symbolums die lateinische Lehre vorgetragen ward, ohne daß das Filioque dem Texte desselben inserirt ward. Die aus Ratramnus (L. II. c. Gr.) angeführten Worte beziehen sich nur auf das Recht des Papstes, gleich den Synoden Zusätze zu dem Symbolum zu machen, und schreiben nebstdem den Beisatz Filioque ganz allgemein den Kirchenlehrern als Urhebern zu. Dieses sind die Hauptstützen der von Natalis Alexander, Pitthou, Kilber und Selvaggio (l. c. § 4) vertheidigten Ansicht, die schon *Baron.* a. 867. n. 134. a. 883. n. 35 und Leo Allatius (c. Creyght. p. 231. 232) bekämpften.

2) Photius hat in der ep. ad Aquilej. (lat. bei Baron. a. 883, griech. bei Combefis. u. Anthimus Rhemn. und daraus bei Jager l. c. p. 454. 455) schon dasselbe vorgebracht.

in der ersten Formel implicite Enthaltene gesetzt sei)[1]; er läugnet ferner, daß irgend ein anderer Papst dieses Werk zerstört, weil das griechische Symbolum ohne Filioque auch jetzt noch (bei den unirten Griechen) von der römischen Kirche anerkannt sei und jene zwei Tafeln (Schilde) auch jetzt noch an ihrem Platze stünden; wie ihm Augen- und Ohrenzeugen versichert hätten[2]), lese noch jetzt die römische Kirche das Symbolum zu bestimmten Zeiten griechisch[3]), wie sie überhaupt die Religiosität nicht blos mit Worten, sondern in der Gesinnung und in der That hege und pflege; sonst hätte sie ja auch in ihre Evangeliencodices das Filioque inseriren können, was sie niemals ge-

---

1) Cod. Laur. cit. ad c. 87. 88. Phot. *Νῦν δ' ὅτι ἀπὸ τοῦ Λέοντος καὶ ἐφεξῆς οὐδὲν διαφέρον ἡ ῥωμαικὴ ἐκκλησία ἡγεῖται τὸ νῦν μὲν ἐκ πατρὸς τὸ πνεῦμα εἰπεῖν καὶ τὴν ἄναρχον αὐτȣ͂ αἰτίαν δηλῶσαι, νῦν δὲ ἐκ πατρὸς δι' υἱȣ͂ καὶ τὸ τῆς προόδȣ δηλῶσαι διάφορον, πρόδηλόν ἐστι τὸ μὲν ἀναγινώσκειν αὐτὴν συνεπινοȣ͂σαν τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν μὴ συνεκφωνήμενον, τὸ δὲ συνεκφωνȣ͂σαν τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν, ἅτε καὶ συνεπινοȣ́μενον· τȣ͂το γάρ ἐστι προφανῶς, ὃ καὶ Λέοντα καὶ Βενέδικτον τὸν ἐκείνȣ διάδοχον πέπεικε, τὸ σύμβολον καὶ καθ' ἑλληνίδα παραδιδόναι τοῖς Ῥωμαίοις ἀναγινώσκειν καὶ τὸ κατὰ λατινίδα μὴ καταργεῖν.* Aehnliches hat Beccus auch Orat. de un. Eccl. c. 47. Gr. orth. I. p. 173.

2) Ibid. *Ψεῦδος γάρ ἐστι τὸ ἄλλον τινὰ μετ' ἐκεῖνον ἀρχιερέα τὸ ῥηθὲν τοῦτο θεοσεβέστατον καὶ ὠφελιμότατον ἔργον τῶν ἐκκλησιῶν περικεῖραι τε καὶ λυμήνασθαι· κρατεῖ γὰρ εἰς δεῦρο· καὶ αἱ ἀποτεθησαυρισμέναι . . . ἀσπίδες, αἷς τὸ ἱερὸν τῆς πίστεως σύμβολον ἑλληνιστὶ ἐγγέγραπται καὶ ῥωμαιστὶ, ἐκεῖ τῶν τόπων εἰσὶν, ὅπȣ ταύτας ὁ πάπας Λέων ἀπέταξε, καὶ τὸ σύμβολον καθ' ἑκατέραν διάλεκτον, ὡς οἱ κατὰ τόπους μαθόντες ἡμῖν πεπληροφόρηκαν, ἁπανταχοῦ τῶν Ῥωμαίων ἀναγινώσκεται.*

3) Becc. de un. Eccl. l. c.: *οὐ γὰρ παρεῖδον Ῥωμαῖοι, ὅπερ ὁ π. Λέων ἐπὶ ταῖς ἀσπίσι ταύταις εἰργάσατο· καὶ γὰρ ἀνεστηλωμένας ἔτι τηρȣ͂σιν εἰς δεῦρο αὐτὰς καὶ καιροῖς ἰδίοις καὶ ἑλληνιστὶ ἀναγινώσκειν τὸ σύμβολον οὐκ ἀναβάλλονται.* Vgl. N. 2.

than[1]). Hätte aber Papst Leo mit seinem Edikt die Lehre vom Ausgange des hl. Geistes auch aus dem Sohne proscribiren wollen, so hätte er sich nicht damit begnügen, sondern sie auch als Häresie bezeichnen und mit dem Anathem belegen müssen[2]). Vielmehr wollte Leo durch die Recitation in beiden Sprachen, mit und ohne den Zusatz (wie Ersteres bei den Franken und Spaniern, Letzteres in Rom und im Orient in Gebrauch war), die ganz gleiche Bedeutung beider Formen und beider Ausdrucksweisen constatiren[3]). Ebenso hätten seine Nachfolger, die das Symbolum mit dem Zusatz lasen, wofern sie die Recitation desselben ohne diesen für einen Irrthum hielten und etwas Entgegengesetztes lehrten, das Glaubensbekenntniß ohne Filioque ganz unterdrückt. Beccus hat allerdings Recht, wenn er behauptet, es folge weder aus der Aufstellung jener Schilde, noch aus der Recitation des Symbolums in beiden Sprachen etwas für das schismatische Interesse des Photius; bestimmtere Aufschlüsse über den historischen Thatbestand vermag er aber nicht zu geben. So viel ist klar: die Päpste erkannten das Symbolum, sowohl wie es die Griechen, als wie es die Spanier und Franken lasen, vollkommen an, standen in der Lehre selbst auf Seite der Letzteren, ohne damals gegen die Ersteren eine Entscheidung geben zu

1) Becc. l. c. Ad Theod. Sugd. III. 4. Gr. orth. II. p. 140. Cod. Laur. cit.

2) Cod. Laur. ad Phot. l. c.: *εἰ γὰρ αἵρεσιν .. ἡγεῖτο τὸ κατὰ τὴν λατινίδα γλῶσσαν λέγειν ἐκπορεύεσθαι τὸ πνεῦμα ἐξ υἱȣ̃ καὶ διὰ τȣ̃το τὴν καθ' ἑλληνίδα παρεδίδȣ τȣ̃ συμβόλȣ ἀνάγνωσιν, εἰκὸς ἦν καὶ εἰς λαμπρὰν διαλαλίαν κατὰ συνοδικὴν τῶν ἐκείνῳ ὑποκειμένων ἀρχιερέων ἄθροισιν αἵρεσιν τȣ̃το ἀποκαλέσαι καὶ δι' ἐκφωνήσεως ἀναθέματος καταργῆσαι αὐτό.*

3) Ibid.: *ἀλλὰ τὸ ἀδιάφορον τȣ̃ συμβόλȣ δεικνὺς τὴν οἰκονομίαν ταύτην ἐπραγματεύσατο.*

wollen, und hielten so die Mitte zwischen denen, welche die allgemeine Promulgation, und denen, welche die Elimination des Filioque verlangten, mit aller Klugheit zu vermeiden bemüht, daß wegen einer noch nicht definirten Lehre die Griechen zu einer förmlichen Trennung gebracht würden, wozu schon die von den Franken damals noch nicht anerkannte siebente Synode, das dadurch bei den Orientalen erregte, von Photius öfter kundgegebene Mißtrauen, und die dadurch dem römischen Stuhle bereitete schwierige Stellung [1]) sie bestimmen mußten. In dieser wie in jener Frage war die Lage der Päpste, die in der Mitte zweier Parteien standen, von der Art, daß die größte Umsicht und Vorsicht geboten schien.

Von Nikolaus geht Photius (§ 89) auf Johann VIII. über, den er als ihm wohlgeneigt und ausgezeichnet in jeder Beziehung darstellt, insbesondere bezeichnete er ihn mit großer Emphase dreimal als den Männlichen. Von der behufs seiner Restitution (879—880) gehaltenen Synode, auf der eigentlich dogmatische Erörterungen ganz übergangen wurden, weiß Photius nur anzuführen, daß die päpstlichen Legaten das griechische Symbolum in seiner alten und ursprünglichen Form annahmen und unterschrieben; er hätte jedenfalls ein viel stärkeres Argument gehabt, hätte Johann VIII. wirklich den ihm fälschlich beigelegten Brief „Non ignoramus“ [2]) verfaßt, der an Photius selbst gerichtet und durch äußere wie durch innere Gründe längst als unächt erkannt ist [3]). Unser Autor übergeht Johann's VIII.

1) Phot. ep. 2. p. 60 seq. Anastas. Bibl. Praefat. in Con. VII. ad Joh. VIII.

2) Joh. VIII. ep. 320. Jaffé Reg. n. 2597. p. 290.

3) Cf. Mai., Vett. Script. Nova Coll. t. I. Praef. p. XXVI—XXVIII. Le Quien, Dissert. I. in Joh. Damasc. 22

ihm persönlich bekannten Nachfolger Maximus gänzlich, der unter den Legaten der achten Synode (869) gewesen war und um dessen Freundschaft er sich bei seiner Wiedereinsetzung durch Briefe und Geschenke [1]) sehr angelegentlich, aber wie es scheint erfolglos, bemüht hatte; dieses hier auffallende Stillschweigen gibt zu manchen interessanten, anderwärts zu behandelnden Fragen Anlaß. Ganz in derselben Weise wie Johann VIII. führt Photius (p. 100. 101) Hadrian III. an, der in seiner Synodika (wovon uns nichts mehr erhalten ist) dasselbe Glaubensbekenntniß vorgetragen habe.

Damit glaubt Photius völlig die Exceptionen der Gegner entkräftet und siegreich seine Lehre auch aus der Autorität des römischen Stuhles vom vierten Jahrhundert an nachgewiesen zu haben.

Q) Noch einmal aber kehrt er in der Besorgniß, der Gegner möge noch nicht allseitig genug überführt und widerlegt sein, zu den verschiedenen vom hl. Geiste gebrauchten Ausdrücken zurück (§ 90), die er mit neuen vermehrt. Der Geist heißt in der Schrift Spiritus Dei, Spiritus Patris, Spiritus ex Deo, sodann Spiritus Domini, Spiritus Christi, Spiritus Filii, Spiritus suscitantis Jesum Christum [2]). Es entsteht die Frage: Besagen alle diese Bezeichnungen dasselbe, wie der Ausdruck: Spiritus ex Patre procedens, oder ist ihre Bedeutung eine verschiedene? Offenbar ist das Letztere der Fall. In keinem jener Ausdrücke ist das Aus-

---

1) Ein größeres Bruchstück eines solchen von Photius bei seiner Restitution geschriebenen Briefes hat uns Beccus in einer seiner Abhandlungen aufbewahrt.

2) Matth. 12, 28; 10, 20. Isai 11, 12. I. Kor. 2, 12. Röm. 8, 9, 11. Isai 61, 1. Gal. 4, 6.

gehen des Geistes ausgesprochen, wie in diesem; mag auch das Ausgehen der hauptsächlichste Grund jener Bezeichnungen sein; sicher ist es nicht disertis verbis in ihnen ausgesagt (§ 90). Würden aber auch die Formeln Spiritus Dei u. s. f. auf die Procession bezogen werden können, weil uns die hl. Schrift erklärt, daß der Geist vom Vater ausgeht, so würde das doch nicht gegen uns, sondern für uns zeugen. Da nämlich unzähligemal das Hervorgehen des Geistes aus dem Vater ausgesagt ist, wie kommt es, daß nicht ein einzigesmal gesagt wird, er gehe vom Sohne aus? Man sage nicht, es sei das implicite in jenen Formeln gesagt. Denn 1) ist das nirgendwo in der Schrift und in der Tradition explicite ausgesprochen, was doch wenigstens einmal der Fall sein müßte, um jener Annahme eine Berechtigung zu geben; 2) die Formeln Spiritus Dei und ähnliche haben in der Procession ihren ersten und hauptsächlichsten Grund; aber die Ausdrücke Spiritus Filii oder Christi sind auf ganz andere, oben (§ 85) angeführte Momente gestützt (§ 91). Es ist der höchste Wahnsinn, die Worte auf das zu beziehen, wozu sie niemals und in keiner Weise gebraucht worden sind; denn das werden die Gegner doch nicht zu behaupten wagen, daß in der Schrift je explicite das Ausgehen des Geistes vom Sohne vorkomme (§ 92). Der Sinn von Spiritus Filii und Spiritus Christi (Isai 61, 1. Luk. 4, 18) ist nicht derselbe; Geist des Sohnes heißt der Geist wegen der Consubstantialität, Geist des Herrn oder Christi, weil er ihn salbt. Wie ist nun das zu verstehen: der Geist salbt Christum, nach der göttlichen oder nach der menschlichen Natur? Offenbar nach der letzteren. Demnach läßt sich gegen die Vertreter der processio ex Filio

die Absurdität ihrer Lehre also zeigen: a) Folgt aus dem Ausdruck Spiritus Christi das Ausgehen des Geistes aus dem Sohn, so geht der Geist von diesem aus, nicht inwiefern er Gott ist, sondern inwiefern er Mensch ist, hat also sein Dasein nicht von Ewigkeit, sondern erst seit der Inkarnation des Sohnes (§ 93). b) Der Geist ginge demnach vom Sohne aus, inwiefern er Mensch ist, da er Spiritus Christi heißt, und ginge von ihm aus, inwiefern er Gott ist, da er Spiritus Filii heißt; sohin wäre der Geist der Gottheit mit dem der Menschheit in Christus konsubstantial, die Gottheit in Christus hätte dieselbe Natur mit seiner Menschheit; damit wäre auch die größte Lästerung gegen den Vater gegeben (§ 94). Und doch, ruft Photius aus, wollen die Bethörten nicht einsehen, in welchen Abgrund geistigen Verderbens dieser Irrthum sie hinabstürzt! Hier (§ 95) führt er zugleich rekapitulationsweise die von Jenen begangenen Verstöße und Fehler und die vielen vergeblichen Bestrebungen und Anstrengungen an, ihrer Doktrin einen Schein von Begründung zu geben [1].

Dieser letzte Abschnitt unseres Buches ist trotz der heftigen Deklamation ziemlich schwach und dürftig. Photius übergeht alle Nachweisungen der Lateiner, daß ihr Filioque

1) § 95. p. 108: Tu vero nondum vis intelligere, in quas abyssos, in quaenam barathra spiritualis perditionis te projiciat atque demergat improba haec voluntas, qua Christo ejusque discipulis obedire recusas, qua renuis oecumenicas sequi synodos atque in argumenta et rationes ex sacris deductas eloquiis intendere; sed reum facis communem Dominum, mentiris contra ingenuum Paulum, insurgis in oecumenica et sacrosancta Concilia, calumniaris Patres, et Pontifices tuos ac Patres a vera Patrum sententia removens in malam crucem ablegas, et ad rationis argumentationes surdum te praebes, atque omnia jam devorasti, quae fallacis praejudicii sanare poterant morbum.

in der Bibel implicite, in der Tradition explicite ausgesprochen sei; er fordert (§ 92), daß es in der Schrift explicite nachgewiesen werde. Hiermit verläßt er den sonst so strenge festgehaltenen traditionellen Standpunkt; denn die griechische Kirche hatte mit der römischen doch sehr viele Dogmen gemein, die nicht mit ausdrücklichen Worten in der Bibel enthalten, sondern nur durch die Paradosis bezeugt sind. Zudem stehen seine Raisonnements über die Formeln Geist des Sohnes u. s. f., wie Beccus [1]) nachweiset, den Erklärungen der Kirchenväter, namentlich denen des Basilius, direkt entgegen. Dazu kommt, daß dieselben auch gegen die kirchliche Incarnationslehre verstoßen. Denn der Name Christus ist Name der Person, des Emmanuel, des Gottmenschen, der beide Naturen in sich vereinigt, und dem daher die Prädikate beider beigelegt werden können, wie die Kirchenlehrer bei der Vertheidigung des *θεοτόκος* ausführlich erklären. Die communicatio idiomatum in concreto und die Perichoresis der beiden Naturen ist hier geläugnet, der Mensch Christus wird in nestorisirender Weise vom Logos getrennt. Von Christus wird beides ausgesagt, Göttliches und Menschliches, wenn auch sub diverso respectu [2]), und darum ist Spiritus Christi im patristischen Sprachgebrauche nichts Anderes, als Spiritus Filii; damit fallen die absurden Consequenzen, die Photius urgirt. Die Väter sagen endlich ausdrücklich, der Geist sei in gleicher Weise und ohne Unterschied [3]) ebenso dem Sohne eigen

1) Beccus ad Theod. III. Gr. orth. p. 142. 143. Antirrhet. in Cod. Laur. in l. c.

2) Thom. Aqu. Sum. P. 3. q. 16. a. 4. Petav. de incarn. IV. 16. Klee, Dogm. Gesch. II. S. 42.

3) „Aequaliter et indifferenter", sagt Hugo Etherianus Lib. II. 20. Vgl. Basil. c. Eun. II. 34. ad. Amphil. Cyrill resp. ad Theodor. (G. O. II. 665. 335. 563).

wie dem Vater, heiße Geist des Sohnes wie Geist des Vaters; wenn nun der Geist wegen seines Ausgehens aus dem Vater Geist des Vaters heißt, wie Photius zugibt, so ist der Satz, daß er in gleicher Weise auch Geist des Sohnes sei, nur dann richtig [1]), wenn auch der Sohn Princip des Geistes ist, weil jedes andere Verhältniß entweder nicht diese Innigkeit und Intimität der Beziehungen involvirt oder nur als Folge dieses Principverhältnisses gedacht werden kann.

Wie die bisherige Zergliederung unseres Buches zeigt, hat Photius sich alle Mühe gegeben, seine Meinung möglichst allseitig zu begründen, sie ganz mit der patristischen Theologie zu verschmelzen, als ein nothwendiges Glied in derselben darzustellen, was ihm bei seiner Nation auch größtentheils gelungen ist. Es ist die gewöhnliche Annahme durchaus falsch, Johannes von Damaskus sei es gewesen, durch den die Behauptung, daß der Geist nur vom Vater ausgehe, in der griechischen Theologie zur Herrschaft gelangt sei [2]). Der Standpunkt dieses Lehrers, wie auch vor ihm der des Maximus [3]), ist der: 1) es sei vor Allem der Vater als *ἀρχὴ προκαταρκτικὴ* zu denken, die allein ohne Princip ist und auf die der Sohn und Geist zurückgeführt werden müssen; 2) daher sei auch dieser Unterschied der Personen (nicht des actus spirandi) bezüglich der Processio des Geistes festzuhalten und der Geist wohl *ἐκ τοῦ πατρὸς*, aber nicht *ἐκ τοῦ υἱοῦ* her-

1) Vgl. Ratramn. c. Graec. L. II. c. 4.

2) Klee, Dogmengesch. I. S. 221.

3) Maxim. ep. ad Marin. Opp. theol. ed. Paris 1675. t. II. p. 69. 70. Vgl. exposit. in Zachar. aur. candel. Gr. orth. II. p. 337. 338. 693.

vorgehend; weil ἐκ die prima causa bezeichnet; 3) wohl aber sei der Geist διὰ τοῦ υἱοῦ, indem διὰ ein untergeordnetes vermittelndes Princip, das nicht das erste sei anzeigt [1]). Dieser theologische Standpunkt ward von Photius nie im Geringsten berücksichtigt; er und seine excentrischen Anhänger ließen sich nie auf denselben ein. Aber es erhielt sich die vom Damascener vertretene Richtung doch bei einer bedeutenden Zahl griechischer Theologen; unter den Comnenen war sie sogar vorherrschend. Die meisten Griechen griffen das ex Filio der Lateiner als Beeinträchtigung des Vaters und Behauptung zweier Principien an, ließen aber mit dem Damascener das per Filium gelten, ja sie nahmen es sogar zum Ausgangspunkt ihrer Polemik. Der auch von den Unionsfeinden hochgeachtete Nicephorus Blemmida hebt dieses namentlich hervor [2]) und beruft sich auf das Buch τῆς ἱερᾶς ὁπλοθήκης, wo eben die Formel διὰ τοῦ υἱοῦ vertheidigt und gerade zur Bekämpfung des ἐκ τοῦ υἱοῦ benützt ward [3]); nach

1) Joh. Dam. F. O. I. 8. 12. 13. ep. de Trisag. c. 28. hom. de Sabbato S. Nicephorus Blemmida, Beccus, Constantin Meliteniola, Georg von Trapezunt. (G. O. I. p. 29. seq. II. 66. seq. 134. 673. 694. I. 494). Hugo Etherianus (L. III. c. 21). Manuel Calecas (L. III. p. 431). Bessarion (ep. ad Alex. c. 9. Hard. l. c. p. 1074) Georg Protosyncellus (Apol. c. Marc. ib. p. 630). Demetrius Pepanus (l. c. p. 434 seq.). Leo Allatius (de cons. II. 2, 6—11 Enchir. c. 4. 26. 27). Le Quien (Dissert II. Damasc. und Walch (l. c. c. 2. § 2. p. 24) haben ausführlich den keineswegs principiellen Unterschied dieser Auffassung von der lateinischen erörtert. Daß διὰ im Gegensatze von ἐκ diese Bedeutung habe, gibt auch Thomas von Aquin zu Sum. 1. q. 45 a. 6: Haec praepositio *per* solet denotare causam mediam sive principium de principio.

2) Orat. I. c. 5—7. Or. II. c. 3. Gr. orth. I. p. 4—8. 42.

3) ibid. p. 4.

Beccus ward dieses sehr berühmte Buch von Andronikus Camaterus verfaßt [1]). Aber schon vorher hatte der von Beccus [2]) wie schon vorher von Nicephorus [3]) gerühmte, durch seine Disputationen mit Hugo Etherianus bekannte Erzbischof **Nicetas** von Thessalonich in seinen sechs Dialogen [4]) auf eine sehr feine Weise die Lateiner gerechtfertigt und nur die Addition im Symbolum zum Gegenstande seines Tadels macht, die Beweiskraft der von jenen angeführten Stellen vollkommen anerkennend; auch den Johannes von Damascus in der Weise mit dem katholischen Dogma vereinigend, daß er nur insoferne das ex Filio bestritten, als mit dem *ἐκ* die causa prima, das principium sine principio gemeint sei [5]). So gab es noch viele Andere, die dem Dogma der katholischen Kirche sehr nahe

1) Gr. orth. II. p. 59.

2) ibid. II. p. 44.

3) ibid. I. p. 6. 7.

4) Blos die Vorrede hat Mai (Nova PP. Bibl. VI, II. p. 445. 446) veröffentlicht. Es wären diese noch ungedruckten Dialoge, von denen ich einen Theil besitze, ihres Inhalts wegen der Veröffentlichung sehr werth; sie geben sehr viele Aufschlüsse über den Stand dieser Controverse im XII. Jahrh. und gehören zudem einem Manne an, der die Union selbst nie angenommen hat. Vgl. über ihn Le Quien, Or. chr. II. p. 47 Mai, l. c. Fabric. Bibl. gr. VII. p. 756 ed Harl.

5) Nicetas Dial. VI. Cod. Vat. 1115 f. 45 a: *εἰ μὲν ὅτω φατὲ τὸ πνεῦμα ἐκπορεύεσθαι ἐκ τῦ υἱῦ ὡς ἐξ ἀρχῆς πρώτης, καὶ ὀχ ὡς διὰ τῦ υἱῦ, ἀλλ' ὡς ἐκ τῦ πατρὸς, δύο πάντως ποιεῖτε ἀρχὰς καὶ ἀναιρεῖτε τὴν γέννησιν τῦ υἱῦ καὶ ἐναντία τῷ Δαμασκηνῷ λέγετε···εἰ δὲ ὅτω λέγετε τὸ ἐκ τῦ υἱῦ ὡς ἐκ πατρὸς διὰ τῦ υἱῦ, καὶ ὅτω ἐκ πατρὸς, ὡς παρὰ τῦ υἱῦ τῦ ἐκ τῦ πατρὸς, συμφθέγγεσθε τῷ Δαμασκηνῷ Ἰωάννῃ καὶ Ἀθανασίῳ.. καὶ τοῖς ἄλλοις θεοφόροις πατράσιν ὁμοδοξεῖτε καὶ κατὰ τὸν λόγον τῆς τῦ πνεύματος ἐκπορεύσεως καὶ ἡμῖν ἐστὲ φίλοι τε καὶ ὁμόφρονες* Vgl. auch die bei Niceph. Blem. l. c. p. 6, aus eben diesem Autor angeführte interessante Stelle.

standen, bald deutlicher, bald dunkler, mit mehr oder weniger Freimuth diese Ueberzeugung aussprachen [1]), und alle diese gingen vorzugsweise von der Lehre des Damasceners aus, während die schrofferen Gegner der Union, wie Nikolaus von Methone, Joh. Furnes u. A. unmittelbar an Photius sich anschloßen und seine Raisonnements ohne Weiteres theils adoptirten theils verschärften. Wir können demgemäß auch zwei parallel laufende Reihen von Polemikern unter den Griechen unterscheiden, die schon in der äußeren Haltung, noch mehr aber in den Lehrsätzen von einander differiren. Die angeführten Dialoge des Nicetas sowie die Schriften des Nicephorus waren es, welche den berühmten Beccus zuerst mit der Lehre der Lateiner aussöhnten und ihn zur Union führten; er und seine Schüler schloßen sich dem durch den Damascener eingeführten Sprachgebrauche an, aber nicht mehr mit der ängstlichen Scheu vor der Ausdrucksweise der Lateiner, sondern mit der klaren Erkenntniß, daß die Differenz mehr in den Worten, als in den Gedanken, nur eine nominelle, keine reelle sei, daß *ἐκ* und *διὰ* nach der Lehre des Basilius und anderer Väter hier einen wesentlichen Unterschied nicht enthalten [2]). Seit jener Zeit ward auch das *διὰ τοῦ υἱοῦ* von den Unionsfeinden rekusirt und, als ihnen die dieses sanktionirenden höchst zahlreichen Vätertexte entgegen gehalten wurden, ersannen sie mehrere, zum

1) Constantin. Meliteniota Gr. orth. II. p. 912.

2) Nach Basil. de Sp. S. c. 5. Beccus G. O. I. 113. 123 seq. II. 60. 110. Georg. Metoch. ib. II. p. 944. seq. *Συναγωγὴ ῥήσεων γραφικῶν, δι᾿ ὧν συνίσταται τὸ τῶν Ἰταλῶν δόγμα* im Cod. Vat. 606 f. 304 b. cap. 2. *περὶ τῆς ἐκ καὶ διά, ὅτι ἰσοδυναμοῦσιν* Cf. Mai, Spic. Rom. VI. Praef. p. 28 seq.

Theil sehr gewaltsame, zum Theil sehr läppische Ausflüchte [1]), um den gefürchteten Consequenzen zu entgehen. Durch eingehenderes Väterstudium, durch mehrfache Berührungen mit abendländischen Theologen [2]), durch die immer mehr wachsende Ueberzeugung von der Insufficienz der bisherigen Beweisführung erhielt die Polemik bald eine andere Gestalt; sie ward mit reicheren und mannigfaltigeren Mitteln fortgeführt; die intelligenten Griechen nahmen

1) Dahin gehören besonders folgende: a) διὰ τȣ̃ υἱȣ̃ sei so viel als σὺν τῷ υἱῷ, μετὰ τȣ̃ υἱȣ̃ (G. O. I. 346 II. 207), was sich auch Markus von Ephesus aneignete (Capita syllog. adv. Lat. Cod, Mon. 27 f. 115); b) es sei das διὰ nicht οὐσιωδῶς, sondern παροδικῶς zu nehmen (Pepan. l. c. p. 808 seq.), von einem gewissen Hindurchgehen und Durchbringen (διήκειν, pervadere), das sich aber nicht auf die Wesensmittheilung beziehe, von einer ἔκφανσις, die durchaus nicht πρόοδος sei, wie Georg von Cypern in höchst vager und verworrener Weise gegen Beccus geltend zu machen suchte (G. O. II. p. 215 seq.) c) Der Geist sei durch den Sohn, weil er durch diesen den Menschen geoffenbart und bekannt geworden sei. So z. B. der Mönch Job, ein Schüler des Patriarchen Joseph des Galesioten in seiner in dessen Namen verfaßten Apologie Cod. Mon. 68 f. 11 a: ὅτι διὰ τȣ̃ υἱȣ̃ ἐνηνθρωπηκότος ἡ τριὰς ἐπεγνώσθη καὶ ὅτι δι' αὐτȣ̃ τοῖς ἀνθρώποις αὐτὸς ἐνδεδήμηκεν, ἔτι δὲ καὶ κατὰ τὴν εἰς ἄλληλα περιχώρησιν καὶ τὸ συναφὲς τῆς σχέσεως πρὸς τὸν γεννήσαντα τὸν υἱόν, διὰ τȣ̃ υἱȣ̃ τὸ πνεῦμα ἐκπορεύεσθαι εἴρηται. Das ἐκ τȣ̃ υἱȣ̃ des Cyrill, den er den Lateinern Preis gibt, erklärt er f. 62 b. für etwas Seltenes, darum nicht Nachzuahmendes. Dazu wird d) geläugnet, daß Ausdrücke wie προχεῖσθαι, πηγάζειν, προϊέναι, προέρχεσθαι gleichbedeutend seien mit ἐκπορεύεσθαι, (G. O. I. p. 8. seq. 98. seq. 478. seq. II. 106. 485. 675. 680. 980. 1009. 1051). Das προέρχεσθαι hat aber Photius in unserem Buche (z. B. § 2) promiscue wie ἐκπορεύεσθαι gebraucht.

2) Mit Petrus von Mailand, Anselm von Havelberg, Hugo Etherianus u. A. Frühzeitig wurde auch die Schrift des Anselm von Canterbury in's Griechische übertragen. Die im Cod. Vat. 1115 f. 65 a enthaltene Uebersetzung dürfte wohl älter sein, als Demetrius Cydonius, dem Allatius (de cons. II, 18, 7) eine solche zuschreibt.

Rücksicht auf die Gründe der Lateiner, während die schwächeren, aber desto heftigeren sie fortwährend ignorirten, stets nur ihre alten Argumente reproducirend. Für diese blieb das Buch des Photius stets Muster und Prototyp.

Was die patristischen Autoritäten betrifft, so hatten die Lateiner sich viel früher auf solche berufen, als die Griechen; schon im siebenten Jahrhundert führten sie den Cyrillus an [1]), die fränkischen Schriftsteller im neunten Jahrhundert citirten die griechischen Väter sehr häufig, und sind auch manche Texte unächt, so ist die Zahl der genuinen doch immer noch sehr beträchtlich. Höchst wahrscheinlich waren dem Photius noch diese Collektaneen griechischer Väter bekannt geworden. Am Schlusse unseres Buches (§ 96) verspricht er noch die Mittheilung der von den Lateinern angeführten Texte, die Enthüllung der schlechten Künste und Betrügereien, die sich dieselben dabei zu Schulden kommen ließen, sowie die Zusammenstellung der patristischen Zeugnisse für seine Lehre; er verheißt, die Gegner aus den von ihnen selbst angeführten Texten zu widerlegen. Eine solche Arbeit von Photius ist nicht auf uns gekommen; er lebte auch nach der Abfassung unseres Buches nur noch wenige Jahre. Seine Arbeit würde aber allem Anschein nach darin bestanden haben, daß er 1) die lateinischen, in's Griechische zurückübersetzten Stellen als ungenau und verfälscht angegriffen, 2) mit künstlichen Interpretationen das ihm Unbequeme zu beseitigen versucht, 3) Texte ähnlicher Art wie die von ihm hier angeführten päpstlichen Schreiben in großer Masse angehäuft, und mit Anwendung seiner Principien auch aus anderen nicht direkt zur Frage

1) Maximi ep. ad Marin. presbyt.

gehörigen Stellen seine Doktrin deducirt haben würde. Eine Arbeit dieser Art lieferte nachher im XII. Jahrhundert Andronikus Camaterus [1]), der oft mit gewaltsamen Deutungen und mit rhetorischen Deklamationen seine vielen Texte begleitet, während dagegen Beccus eine höchst reichhaltige Sammlung schlagender Väterstellen für das Dogma der lat. Kirche in seinen berühmten, von Palamas bekämpften, aber von Bessarion glänzend vertheidigten Epigraphae [2]) gegeben hat.

Wir müssen es uns versagen, noch weiter auf die Entwicklung dieser Polemik einzugehen, so viele interessante, zum Theile noch wenig gewürdigte Seiten dieselbe auch bietet, zumal da die spätere griechische Theologie in ihr vorzugsweise sich manifestirt hat; ein vollständiges Gesammtbild dürfte erst von der Veröffentlichung wenn nicht aller, doch der hervorragendsten polemischen und apologetischen Werke der verschiedenen Epochen, die noch in den Bibliotheken schlummern, zu erwarten sein, und diese wäre jedenfalls ebenso in dogmenhistorischer wie in allgemein kulturgeschichtlicher Beziehung höchst instruktiv. Wir haben hier zunächst nur den Inhalt des photianischen Buches darlegen, die durch dasselbe vertretene Polemik gegen die Lateiner charakterisiren, und über die theologische Bedeutung desselben einige Andeutungen geben wollen; die Geschichte dieser Controverse seit ihren ersten Spuren und Keimen, die Darstellung ihres Entwicklungsganges muß einer umfangreicheren Arbeit vorbehalten bleiben.

---

1) mit des Beccus Widerlegung in der Graecia orthod. t. II. p. 293—522.

2) Gr. O. II. p. 522 seq. mit den Schriften von Palamas und Bessarion bei Arcud. Opusc. theol. aurea. Romae 1670. 4.

2.

Der Adoptianismus und die Allgemeine Zeitung.

Von Prof. Dr. Hefele.

Ein nicht unbekannter Literat hat vor einiger Zeit in den Beilagen zur Allg. Ztg. in Artikeln „von und aus Spanien“ nicht bloß von Stiergefechten und Anderem gesprochen, was er gesehen, sondern auch von Dingen, die er nicht verstanden hat. Da dieß den Touristen wohl öfter begegnet, so hätten wir eine Berichtigung nicht für nöthig erachtet, wenn nicht Herr Helfferich mit gar so großer Prätension, als habe er endlich die Lösung des Räthsels gefunden, eine neue Hypothese auf dogmenhistorischem Gebiete vorgelegt hätte. Der Adoptianismus, diese eigenthümliche Lehrform, die im 8. Jahrhundert in Spanien zu Tage trat, soll ein Compromiß zwischen der arianischen und orthoxen Trinitätslehre sein, eingegangen zu der Zeit, als die Westgothen unter König Reccared, gegen Ende des sechsten Jahrhunderts, vom Arianismus zurück und in die Kirche übertraten. Mit dem altgermanischen Heidenthum der Gothen sei „die Vorstellung von der ungetheilten (!) Menschheit Christi“ leichter in Einklang zu bringen gewesen, und so habe entweder schon vor Reccared der gothische Arianismus diese Wen-

dung (zum Adoptianismus) genommen, oder es sei das adoptianische Dogma ausdrücklich zum Behuf jener Union von der orthodoxen Geistlichkeit Spaniens geschaffen worden, um die Westgothen leichter zu gewinnen [1]).

Wir wollen auf die mehr als vage Definition von Adoptianismus, als ob er die Lehre von der ungetheilten Menschheit Christi wäre, kein Gewicht legen; wichtiger ist, daß der Adoptianismus schon deßhalb nicht ein „Compromiß zwischen der arianischen und orthodoxen“ Trinitätslehre genannt werden kann, weil es sich bei ihm gar nicht um die Trinitätslehre, sondern um das christologische Dogma handelte, nicht um das Verhältniß des Logos zum Vater, sondern um das Verhältniß der menschlichen Natur Christi zur göttlichen und zum Vater. Schon der Ausgangspunkt der Adoptianer ist christologisch. Sie wollten, wie sie hundertmal versicherten, das christologische Dogma der Synode von Chalcedon, die hypostatische Einigung der beiden Naturen in Christus, der vollständigen göttlichen und der vollständigen menschlichen (die Sünde ausgenommen) in der einen Person des Logos, unverrückt festhalten, und was sie erstrebten, war nur, wie sie meinten, ein besserer Ausdruck der chalcedonensischen Christologie. Die Gottheit, sagten sie richtig, ist dem Logos natureigen, die Menschheit hat er nur angenommen, adoptirt. Ist aber, fuhren sie fort, die Menschheit Christi von Gott (dem Logos) adoptirt, so ist Christus seiner Menschheit nach nur Adoptivsohn Gottes (daher ihr Name). Sie übersahen, daß, wenn ihrer eigenen Voraussetzung gemäß die Menschheit Christi keine eigene Person

1) Allg. Ztg. 1857, Beil. zu Nr. 178, S. 2842.

constituirt, sondern ihr personirendes Ich an dem Logos hat (göttliche und menschliche Natur sind ja in der einen Person des Logos vereinigt, hypostatisch unirt), daß dann die menschliche Natur auch nicht Sohn genannt werden darf. Nicht eine Natur, sondern nur eine Person kann Sohn sein und heißen. Wohl durften sie von einer adoptirten menschlichen Natur Christi sprechen, aber diese Natur an sich konnte weder Adoptiv-, noch wirklicher Sohn genannt werden. Wer aber von zwei Söhnen spricht, wie die Adoptianer, der zerlegt, faktisch wenigstens, den einen Erlöser nestorianisch in zwei Persönlichkeiten, und dieser christologische Irrthum ist das Charakteristikon der Adoptianer. —

H. hat weiterhin nicht beachtet, daß die adoptianische Theologie sowohl als Christologie mit der arianischen nicht im Geringsten verwandt, ja ihr völlig entgegengesetzt ist. Das Charakteristische des Arianismus besteht darin, daß er den Logos unter den Vater subordinirt, ihn nicht für gleich ewig und gleich herrlich, sondern für geringer erklärt, die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater und seine Wesensgleichheit mit demselben, das ὁμοούσιος läugnet, und dabei die biblischen Worte: „Der Vater ist größer als ich" und ähnliche mißbraucht. Die Adoptianer dagegen lehren die ewige Zeugung des Logos aus dem Vater, das Einssein beider, die gleiche Natur, das gleiche Wesen beider. Sie werden gar nicht müde zu wiederholen, der Logos sei der verus, proprius und naturalis filius Patris, und um seine volle Gleichheit mit dem Vater ja nicht zu verkürzen, schreiten sie zu dem total antiarianischen Extrem vor: nicht der eine und selbe und untheilbare Christus, sondern lediglich seine

menschliche Seite habe die Worte gesprochen: „Der Vater ist größer als ich", als ob die menschliche Natur eine besondere Persönlichkeit wäre. Ja, die Adoptianer erkannten selbst ihre Verschiedenheit vom Arianismus in so hohem Grade, daß sie gerade ihre Gegner des Arianismus beschuldigten, wie aus einem Briefe ihres Hauptes Elipandus an Alkuin erhellt (bei *Migne*, Cursus Patrol. T. 96, p. 870).

In Beziehung auf die Christologie sodann ist es eine bekannte Sache, daß Arius und seine Anhänger, wie schon Lucian, der Lehrer des Arius, im Interesse ihres Subordinatianismus läugneten, daß der Sohn Gottes eine menschliche Seele angenommen habe. Sie wollten ihm nur einen menschlichen Leib zuerkennen, um die menschlichen Affekte, wie Trauer, Freude 2c. dem Logos selbst zuschreiben, und ihn damit für ein geringeres Wesen als Gott, für ein Geschöpf erklären zu können [1]). Auch hier stehen die Adoptianer auf dem diametral entgegengesetzten Standpunkt. Während die Arianer die volle Menschheit Christi verletzen und schmälern, besteht das adoptianische Princip darin, die ungeschmälerte Menschheit Christi zu ihrem vollen Rechte, wie sie meinen, gelangen zu lassen, und das arianische *σῶμα Χριστȣ ἄψυχον* wäre für sie der schrecklichste Gräuel gewesen.

Zu alle Dem kommt, daß sich die Adoptianer von Anfang an auf den Standpunkt des Concils von Chalcedon stellten, und nur dessen Lehre von der ungeschmälerten Fortdauer jeder der beiden Naturen in Christus zum klaren Ausdruck bringen wollten. Wer aber auf diesem Standpunkt

1) Vgl. meine Conciliengesch. B. I, S. 226.

steht, für den ist der Arianismus längst überwunden. Arianismus und Adoptianismus sind toto coelo verschieden, und jeder, der in diesen Dingen zu Hause ist, weiß, daß kein Arianismus, weder der westgothische noch irgend ein anderer eine „Wendung" zum Adoptianismus nehmen konnte, ohne sich selbst aufzugeben; und wenn nichts Anderes, so hätte schon die vierte Synode von Toledo i. J. 633 zeigen sollen, daß der Adoptianismus keineswegs bis in die ersten Zeiten der Katholisirung der Westgothen zurückweise, denn diese Synode sagt den Nestorianern gegenüber in ihrem Symbolum ausdrücklich: non *duo* autem filii. Nur die Bonosianer lehrten damals eine adoptio Christi, aber in dem Sinne, daß Christus seiner göttlichen Natur nach Adoptivsohn Gottes sei, und wurden deßhalb schon von der eilften Synode von Toledo im J. 675, wie später von den Adoptianern selbst verworfen.

Herr Helfferich verbindet mit seiner Hypothese ein lebhaftes Bedauern, daß das große und wichtige Sendschreiben des Erzb. Elipandus von Toledo an die Bischöfe von Frankreich und Deutschland, dieses Hauptaktenstück der Adoptianer, noch niemals veröffentlicht worden sei, und zwar weil einige Blätter des Pergamentcoder Schmutzflecken hätten. Er aber habe sich überzeugt, daß ein Schwamm und einige chemische Nachhülfe vollkommen hinreichen würden, um den Text wieder herzustellen. — Er wußte nicht, daß schon vor 80 Jahren der gelehrte Spanier Majans eine Abschrift jener Urkunde dem Fürstabt Froben Forster zu St. Emmeran in Regensburg mittheilte, und dieser sie in seiner trefflichen Ausgabe der Werke Alkuins abdrucken ließ. Einen neuen Abdruck besorgte vor 7 Jahren Abbé Migne im 101. Bande seines Cursus Patrologiae p. 1321 sqq.

Es will fast scheinen, als ob Herr Helfferich aus früheren Studien her sich noch dunkel erinnerte, daß der Adoptianismus mit einer alten großen Häresie nahe Verwandtschaft habe, und nun unglücklicherweise den Nestorianismus mit dem Arianismus verwechselte. Mit ersterem allerdings stimmt der Adoptianismus wesentlich zusammen, und Neander stellte sogar die Vermuthung auf, daß Elipandus und Felix (das zweite Haupt der Adoptianer) ihre Lehren aus den Schriften Theodor's von Mopsvestia (Lehrer des Nestorius) geschöpft hätten [1]). Er sagt: „Die Uebereinstimmung des adoptianischen Systems in den Ideen, in der Entwicklung, in den Argumenten und Beweisstellen mit der Lehre und Methode des Theodor von Mopsvestia ist so auffallend, daß man wohl darauf kommen kann, Felix sei durch das Studium seiner Schriften zu seiner Auffassung und zum Gegensatz gegen die Kirchenlehre gekommen. Allerdings ist es nicht unwahrscheinlich, daß spanische Theologen damals die Werke des Theodorus kennen konnten, da sie in den Dreikapitelsstreitigkeiten in Nordafrika in's Lateinische übersetzt waren und leicht von dort herüberkommen konnten. Indeß besitzen wir doch weder von Theodorus noch von Felix Schriften genug, um einen solchen äußerlichen Zusammenhang beweisen zu können. So auffallend die Uebereinstimmung ist, so schließt sie doch die Annahme nicht aus, daß Felix von selber durch eine verwandte Richtung des dogmatischen Geistes zu einer ähnlichen Entwicklung geführt ward." — Gerade diese letzten Worte Neander's halte ich für richtig; für unwahrscheinlich dagegen seine erste Vermuthung. Vor Allem ist es durchaus nicht

1) Neander, Dogmengesch. herausgegeben von Dr. Jacobi, o. Prof. der Theol. zu Halle, Bd. II, S. 26 ff. Berlin 1857.

sicher, daß die Schriften Theodor's in lateinischer Uebersetzung auch nach Spanien gekommen seien, wenigstens finden wir nirgends auch nur die geringste Spur hievon. Aber wenn auch, so hätten Felix und Elipandus bei ihrer großen patristischen Belesenheit gewiß auch das Verhältniß Theodor's zum Nestorianismus gekannt, und darum sicher Bedenken getragen, ihn zu ihrem Gewährsmann und zur Quelle ihrer eigenthümlichen Ansichten zu wählen. Richtig ist allerdings, daß man in Spanien die fünfte allgemeine Synode, welche über Theodor und seine Schriften das Anathem aussprach, längere Zeit nicht anerkennen wollte [1]), aber es geschah dieß nicht darum, weil man seine Schriften gebilligt, gerne gelesen oder auch nur gekannt hätte, sondern weil man in den Beschlüssen des fünften Concils eine Verletzung der Synode von Chalcedon erblicken zu müssen glaubte [2]). Dazu kommt, daß gerade die beiden Haupttermini der Adoptianer: **filius adoptivus** und **Deus nuncapilivus** sich bei Theodor nicht vorfinden, und wenn auch zwischen ihm und Felix einzelne Aehnlichkeiten entdeckt werden können, so werden diese doch beträchtlich überwogen durch die principielle Verschiedenheit beider, denn Theodor war der entschiedendste Gegner der hypostatischen Union der beiden Naturen, ihrer Verbindung in der e i n e n Person des Logos, die Adoptianer dagegen wiederholten diesen Grundgedanken des Concils von Chalcedon bei jeder Gelegenheit, und billigten und lobten hierauf gestützt eine Reihe von Stellen Augustin's und anderer Väter, welche Theodor für ebenso unsinnig erklärt hätte, als den Satz: „Gott ist Mensch geworden."

---

1) S. Conciliengesch. Bd. II, S. 899.

2) Conciliengesch. Bd. II, S. 780, 785, 791, 882.

Der Herausgeber der Neander'schen Dogmengeschichte, Jacobi, fügt Bd. II, S. 26 f. bei: „der unmittelbare Einfluß der Schriften des Theodorus auf Felix lasse sich jetzt der Wahrscheinlichkeit um einen Schritt näher bringen," seit man wisse, daß der von Pitra ein Spicilegium Solesmense T. I, p. 49 sqq. (nicht 170 sqq.) edirte Commentar über die kleineren paulinischen Briefe nichts anderes als die alte lateinische Uebersetzung eines exegetischen Werkes Theodor's von Mopsvestia sei. Pitra fand diesen Commentar zu Amiens in einem ehemals Corbier Coder aus dem 9. Jahrhundert, der zugleich einige Commentare des sog. Ambrosiaster enthielt. Der Codex schrieb das Eine wie das Andere dem h. Ambrosius zu, aber Pitra suchte wahrscheinlich zu machen, daß der h. Hilarius von Poitiers der Verfasser jenes Commentars über die kleineren paulinischen Briefe sei, zeigte auch zugleich, daß Rabanus Maurus ihn gekannt und vielfach benützt habe. Daß sich Pitra in Betreff des Autors irre, und wir hier nicht eine Schrift des h. Hilarius, sondern eine lateinische von einem Unbekannten gefertigte Uebersetzung aus dem Griechischen und zwar aus einem exegetischen Werke des Theodor von Mopsvestia vor uns haben, zeigte schon im J. 1854 Dr. Jacobi, eben der Herausgeber der Neander'schen Dogmengeschichte, in Nr. 32 der deutschen Zeitschrift von Schneider. Wie es scheint ganz unabhängig von ihm wies Dr. Notken im J. 1856 in der Scheiner'schen Zeitschrift für kathol. Theologie Bd. VIII, Heft 1, S. 97 ff. das Gleiche nach, und stellte zum Beweise ein von Fritzsche (1847) edirtes Fragment Theodor's mit der entsprechenden Stelle bei Pitra zusammen. — Jacobi vermuthet nun, diese Uebersetzung sei wohl zu den Zeiten des Dreikapitelstreites gefertigt worden und

später in die Hände des Felix von Urgelis gekommen, der daraus seine adoptianischen Ideen geschöpft habe. — Ich will nun nicht läugnen, daß sich in unserem Commentar p. 76 eine Stelle vorfindet, welche adoptianisch lautet, und theile sie gerade darum wörtlich mit, weil Jacobi in seiner kurzen Darstellung der Theologie unseres Commentars (deutsche Zeitschr. l. c. S. 251 ff.) sie übergangen hat [1]); allein 1) diese Stelle verschwindet sozusagen vor dem übrigen orthodoxen Inhalte und kann selbst auch orthodox gedeutet werden. 2) Es wäre ganz unmöglich gewesen, daß Pitra den h. Hilarius für den Verfasser des Commentars hielt, und Rabanus, der beides, Dogma und Adoptianismus, gar wohl kannte, Vieles daraus in seine Bücher herübernahm, wenn dieser Commentar wirklich eine Quelle und Fundgrube arger Häresie wäre. 3) Von besonderer Bedeutung aber ist, daß Felix und die andern Adoptianer gewiß nicht unterlassen hätten, die Stelle unseres Commentars (p. 76) für sich zu citiren, wenn sie ihn gekannt hätten. Wir wissen ja, daß sie ganze Sammlungen von dicta probantia der Kirchenväter anlegten und wiederholt auch auf Ambrosius sich beriefen (s. *Migne*, Cursus Patrol. T. 101, p. 221 und 1323). Aber unsern dem Ambrosius zugeschriebenen Commentar benützen sie nicht.

1) Die Stelle bildet einen Theil der Exegese von Galat. 4, 4. 5: *Quum ergo venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut illos, qui sub lege erant, redimeret; ut filiorum adoptionem reciperemus*, und lautet: Nam quod dixit: *misit filium suum factum ex muliere* — evidens quidem est, quoniam de homine dicit, qui et ex muliere factus est, et sub lege conversatus est. Filium autem eum jure vocat, utpote praeter omnes homines participatum filii adoptionem, propter copulationem illam, qua Deus Verbum qui ex Patre est genitus, eum sibi copulare dignatus est.

Nehmen wir hiezu noch das, was wir oben über die Verschiedenheit zwischen Theodor und den Adoptianern bemerkt haben, und beachten wir, daß letztere nicht bloß mit Theodor, sondern mit allen Nestorianern gewisse Aehnlichkeit haben, so werden wir der Vermuthung Neanders und Jacobi's nicht beitreten können.

3.

Die französische Benediktiner-Congregation des sacrés Coeurs de Jésus et de Marie à Notre-Dame de la Pierre-qui-vire.

Von Dr. P. Zingerle.

Im Jahre 1855 erschien zu Paris und Sens das sehr erbauliche und belehrende Werk: Vie de R. P. Muard ancien curé de Joux-la-Ville et de S. Martin d'Avallon, fondateur de la Maison des Pères de S. Edme a Pontigny et de Benedictins-Prêcheurs des sacrés Coeurs etc. Par M. L'Abbé Brullée. Das schöne Buch verdient seines trefflichen besonders für den Priesterstand wichtigen Inhalts wegen auch in Deutschland gar wohl in weitern Kreisen bekannt zu werden.

Die Quartalschrift hat früher einmal Abhandlungen über die Verdienste der berühmten Mauriner Congregation geliefert; es ist daher etwas nicht ganz Neues, wenn darin wieder eine Benediktiner-Congregation besprochen wird. Die Mauriner-Congregation sammelte sich bekanntlich unsterbliche Verdienste um die Wissenschaft, zumal die kirchliche; die neue Congregation wirkt mit reichem Segen auf

einem andern Felde, nämlich für Hebung des Glaubens und christlichen Lebens zum Heile der Seelen. Bevor ich nun diese in ihrem Wesen und Wirken nach dem oben erwähnten französischen Werke darzustellen versuche, halte ich es für nöthig, ihres Stifters Leben bis zur Zeit der Stiftung selbst in kurzer Uebersicht voranzuschicken.

P. Muard, Joh. Baptist, wurde am 24. April 1809 zu Vireaux geboren, in der Erzdiöcese Sens, im ärmsten Hause dieses südöstlich von Tonnerre gelegenen Dorfes in Bourgogne. Er brachte ein ungemein sanftes, ruhiges, für Frömmigkeit empfängliches Naturell mit auf die Welt. Da die Aeltern sehr wenig Sinn für Religion hatten, nahm sich des lieben Kindes seine Großmutter von väterlicher Seite an, flößte seinem zarten Gemüthe Gottesfurcht und Andacht ein und unterrichtete ihn in den Glaubenswahrheiten. Der Same dieser frommen Unterweisung fiel auf ein so treffliches Erdreich, daß der Knabe trotz des Widerwillens der Aeltern gegen seine gottseligen Uebungen und trotz mancher Versuche, ihn von der vermeintlichen Ueberspannung in religiöser Hinsicht abzubringen, in seiner eingezogenen andächtigen strengsittlichen Lebensweise unerschüttert fortfuhr. Das Verdienst, ihm die Bahn zum Priesterthum geöffnet zu haben, gebührt einem gewissen Abbé Rolley, Seelsorger von Pacy sur-Armançon, der mehr als 200 Kinder aller benachbarten Pfarreien, die damals keine Seelenhirten hatten, um sich sammelte und mit unermüdetem Eifer zur ersten h. Kommunion vorbereitete. Im 12. Jahre seines Alters hatte der junge Muard das Glück, den Unterricht dieses eifrigen Priesters genießen zu dürfen, und seine Eingezogenheit, ernste Miene und kindliche Offenherzigkeit zogen den guten liebevollen Abbé so an,

daß er an ihm alle Anzeichen zum Priesterberufe zu finden glaubte und einmal, da er die Kinder von Vireaux auf dem Heimwege begleitete, den freudig überraschten Knaben fragte, ob er nicht die lateinische Sprache lernen wollte, um Priester zu werden. „Als ich dieß hörte, sagte P. Muard noch 2 Jahre vor seinem Tode, fühlte ich mich beglückter als wenn man mir alle Schätze der Welt angeboten hätte.“ Bei dieser Gemüthsstimmung läßt sich leicht abnehmen, mit welchem Eifer er diese Gelegenheit ergriff. Seine Aeltern wollten freilich von dieser Standeswahl nichts wissen; da aber einmal die Mutter ihn nach einer heftigen Scene in seinem Kämmerlein mit gefalteten Händen und auf den Knien liegend mit ungewöhnlicher Inbrunst beten sah, war es um ihre Widersetzlichkeit geschehen. Geräuschlos zieht sie sich zurück, beobachtet düsteres Schweigen bis an den folgenden Morgen, da sie ihn dann zur Rede stellt, was er gestern auf den Knieen liegend gethan. — „Meine Mutter, ich betete für euch, damit der gute Gott euch verzeihe.“ Dieß war für das bisher verblendete Weib der Augenblick der Gnade. Sie mußte sich zurückziehen, ihre Thränen zu verbergen, und war nun wie umgewandelt und für die Religion gewonnen.

Mit welchem Eifer der hoffnungsvolle Knabe auf die erste Kommunion sich bereitete, seine Studien dann begann, frühzeitig die ersten Strahlen heroischer Tugend leuchten ließ, zuerst im kleinen, dann im theologischen Seminar den Studien sowohl als Uebungen der Gottseligkeit oblag, übergehen wir hier der Kürze halber. Am 24. Mai 1834 wurde er zum Priester geweiht, und schon am 18. Juni d. J. erhielt er von seinem Erzbischofe den Auftrag, die im übelsten Rufe stehende Pfarre von Joux-la-Ville zu

übernehmen. Nachdem er diese mit dem Eifer eines Heiligen regenerirt und bis zum 11. Mai 1838 verwaltet hatte, ward er zum größten Schmerze seiner geliebten und ihn so zu sagen anbetenden Heerde auf die Pfarre von St. Martin D'Avallon versetzt, der er bis zum Oktober 1840 vorstand. Diese Parthie seines Lebens enthält ungemein viel Lehrreiches für Seelsorger. Man kann nur mit Bewunderung und tiefer Rührung lesen, wie dieser gottselige und nach dem Seelenheil Anderer dürstende Mann mit verzehrender Opferwilligkeit seine schweren Pflichten zu erfüllen, die Pfarrkinder und sich zu heiligen sich bemühte. Es mögen bloß einzelne wenige Punkte hier hervorgehoben werden. Vor Allem suchte er die Kinder an sich zu fesseln und fromm zu bilden, dann — nicht das weibliche Geschlecht vorzüglich, sondern das männliche für die Religion zu gewinnen. „Hat man, sagte er, die Männer gewonnen, da bleibt die Religion gesicherter, hat mehr Ansehen und Einfluß, die Frömmigkeit ist solider." In die Weiler, deren Bewohner der Entfernung wegen zu den Abendpredigten während der Fastenzeit nicht kommen konnten, ging er hin, und hielt daselbst in einem anständig dazu hergerichteten Zimmer Predigten. Um Zweifel an Glaubenslehren öffentlich widerlegen zu können, hielt er öffentliche Conferenzen zur Befestigung im Glauben. Er begünstigte fromme Verbindungen und Bruderschaften besonders unter der arbeitenden Klasse. Nach Kräften beförderte er eine erhebende Feier des Gottesdienstes und die Zierde der Kirchen. Streng wie ein Heiliger gegen sich war er gegen Andere voll Güte und Liebe, besonders gegen Arme, Kranke und Sünder. Ueber sein ganzes Wesen war ein so großer Zauber von Demuth, Freundlichkeit, Leutseligkeit

ausgegossen, daß ihm Alles mit Begeisterung anhieng, wie durch eine geheimnißvolle Kraft angezogen. Viele, die er durch Gründe für Religion und Tugend nicht gewinnen konnte, mußten seiner rührenden Milde und Liebe sich ergeben. So stand Muard allgemein beliebt, bewundert, gefeiert als Muster für Seelsorger da, ein Mann des Gebets, der Abtödtung, der eifrigsten Pflichterfüllung, der aufopferndsten Liebe.

Während Muard als Muster eines eifrigen Seelenhirten im Weinberge des Herrn arbeitete, entbrannte in ihm ein glühendes Verlangen nach dem Leben und Wirken eines Missionärs. Am liebsten wäre er in eine auswärtige Mission gezogen, um unter Wilden Eroberungen für den Himmel zu machen. Bei seinem so segensreichen Wirken für die Diöcese aber war gar nicht daran zu denken, daß sein Bischof ihn entlassen hätte. In der That blieb dieser auch taub gegen alle noch so dringenden Bitten des hochverdienten Mannes. Da entschloß sich Muard für Diöcesan-Missionen, an die er schon früher gedacht hatte für den Fall, daß es ihm nicht erlaubt würde, in die neue Welt als Missionär zu ziehen.

Nachdem der Erzbischof von Sens ihn auf sein inständiges Gesuch aus der Pfarre entlassen, stiftete Muard einen Gebetsverein unter frommen Seelen, um für sein Projekt den Segen des Himmels zu erflehen, und machte mit dem einzigen Genossen, den er für seine Absicht gewonnen, bei den Maristen, einer Gesellschaft von Missionspriestern, in Lyon eine Art vorbereitenden Noviziates für Diöcesan-Missionen. Dieß geschah im Oktober 1840. Hierauf hielt er vier Missionen mit dem herrlichsten Erfolge, und reiste dann am 21. Mai 1841 nach Rom, um

den Segen des Oberhaupts der Kirche für sein Unternehmen zu erflehen. Am 8. Juni war er so glücklich beim h. Vater vorgelassen zu werden, um seinen Zweck zu erreichen. Von Rom zurückgekehrt im August 1841 ward er von den Maristen, die ihn schon früher zum Eintritt in ihre Genossenschaft hatten bereden wollen, aufs Neue gedrängt und bestürmt, bis ihm endlich der Erzbischof von Sens durch Zurückberufung in seine Diöcese aus der Verlegenheit half. Bei der Reise dahin machte er eine Wallfahrt nach Louvesc zum Grabe des h. Missionärs Franciscus Regis, seines Vorbilds, wo er durch mehrtägige geistliche Uebungen die Flamme seines Eifers neu anfachte, besuchte hierauf seine ehemaligen Pfarren und sein heimathliches Dorf Vireaux, überall die wohlthuendsten Eindrücke zurücklassend. In Sens angelangt nahm er mit dem einzigen Gefährten, den er bisher gewonnen hatte, seine Wohnung in einem vom großen Seminar abhängigen Hause und hielt von dort aus gegen das Ende Dezembers eine Mission in seinem Vaterorte Vireaux, deren auch sonst sehr segensreicher Erfolg dadurch gekrönt wurde, daß von da an eine eigene Pfarre daselbst errichtet und eine neue Kirche gebaut wurde, beides in Folge seiner unermüdeten mühevollen Verwendung. Immer auf Gründung eines Hauses für eine Gesellschaft von Missionspriestern nach seinem Plane denkend, verfiel er endlich auf die alte verfallene Cisterzienster-Abtei Pontigny, wo einst der heldenmüthige h. Erzbischof von Canterbury, Thomas Becket, Schutz vor den Verfolgungen Heinrichs d. II. gesucht hatte, und wo der Leib des h. Edme (Edmund) ruhte. Am 4. Oktober 1842 war er so glücklich, die langen verdrießlichen Verhandlungen über den Ankauf derselben zu seinen

Gunsten beendigt zu sehen, so daß er im Juli 1843 mit seinem ersten treuen Gefährten und 2 neugewonnenen jungen Priestern voll heiligen Eifers davon Besitz nehmen konnte. Bald kamen noch 2 Genossen dazu, und nun mußte er, Superior der kleinen Gesellschaft, auf eine Regel für sie denken, während er ohnehin durch die nothwendigen Neubauten und durch Besorgung von Missionen in der Umgegend mehr als genug in Anspruch genommen war. Die kleine Genossenschaft war nur noch eine Congregation von Weltpriestern mit dem Titel: **les prêtres auxiliaires du Diocese de Sens.** Von Pontigny aus wurden mehrere Missionen in sehr vielen Pfarren der Umgegend zum Heile unzähliger Seelen gehalten. So blieben die Verhältnisse bis zum 25. April 1845, dem Jahrestage seiner Taufe. Da sah er, zurückkehrend von Venouze, wo er Messe gelesen und eine Prozession gehalten hatte, auf einmal vor seinem Geiste deutlich vollkommen ausgebildet das Projekt einer religiösen Ordensgesellschaft, die ihm als nothwendig sich darstellte, um in diesem Jahrhunderte etwas Gutes zu wirken. Sie sollte aus 3 Gattungen von Personen bestehen, welche bezüglich der Abtödtung eine Lebensweise ungefähr wie die Trappisten zu beobachten hätten. Die Einen von ihnen sollten vorzüglich dem Gebete und beschaulichen Leben sich widmen, die andern dem Studium und Predigtamte, die letzten endlich als Laienbrüder der Handarbeit. Ihr Leben müsse ein Leben beständiger Hingabe und Aufopferung seyn; sie mußten Buße thun für ihre eigenen Vergehungen und die Sünden der Andern, und die Leute mehr noch durch ihre Beispiele als durch ihre Worte zur Tugend zurückführen. Zur Erreichung dieses Ziels werde es für sie erforderlich sein die unbedingteste

Armuth zu üben und daher vor dem definitiven Eintritt in die Genossenschaft jeglichem Besitze in der Welt zu entsagen, sich mit dem schlechterdings Nothwendigen zu begnügen und in Bezug auf die Armuth den evangelischen Räthen ungefähr in dem Sinne des h. Franziskus v. Assisi zu folgen, alles vom Strengnothwendigen übrige zu guten Werken zu widmen. Die genaueste Eingezogenheit werde die Hüterin der Keuschheit seyn müssen, so wie auch der unbedingteste Gehorsam zu beobachten seyn werde, indem man sich durch die feierlichen Gelübde zur Bewahrung dieser Tugenden verpflichte. Die Niederlassung müsse überdieß an einem armen und einsamen Orte geschehen behufs der Einhaltung eines beinahe absoluten Stillschweigens und um in der Welt nur zu erscheinen, wann das Seelenheil es fordere. Als Grundlage solle die Regel des h. Benedikt genommen werden.

In so strenger Auffassung erschien dem erleuchteten Manne die Ordensgesellschaft, von deren Einführung in die Welt er so vieles für der Seelen Heil und Gottes Ehre erwartete. Dieß Gesicht oder diese geistige Anschauung, beinahe nur einen Augenblick während, machte auf ihn einen außerordentlichen Eindruck; es schien ihm, Gott verlange von ihm, daß er sich einer solchen Lebensweise widme.

Es wäre für den Zweck dieses Berichtes zu lang, ausführlich zu erzählen, wie er endlich dazu gekommen; wir führen daher nur die Reihe der Hauptbegebenheiten auf. Nachdem er ein paarmal Exercitien gemacht, und zwar das zweite Mal 8 Tage lang in la Trappe, setzte er in Pontigny den Abbé Boyer als seinen Nachfolger ein und reiste mit einem jungen Priester, Pater Benedikt, und mit einem Laienbruder, Namens Franz, gegen Ende Sep-

tembers 1848 nach Rom, wo sie am 3. Oktober ankamen. Nachdem sie mehrere Tage in großer Verlegenheit umsonst ein Asyl gesucht, zogen sie nach dem für Benediktiner so ehrwürdigen Subiaco, und der Abt des Klosters Sankt Benedikt räumte ihnen eine Einsiedelei in der Nähe ein, die im 12. Jahrhunderte von einem h. Büßer des Benediktiner-Ordens, Laurentius von Fanello, bewohnt worden war. Während es draußen in der Welt gährte und stürmte, lebten die drei in dieser tiefen Einsamkeit auf das Strengste sich abtödtend der Vorbereitung zu ihrem künftigen Berufe. Im Januar 1849 reiste Muard mit Bischof Bighi, dem Administrator von Subiaco, nach Gaeta zu Pius dem IX., von dem er auf das Wohlwollendste aufgenommen ward. Der Papst war mit seinem Projekte auf das Entschiedenste einverstanden. Von da machte Muard einen Ausflug nach dem herrlichen Neapel, und am 17. Februar 1849 schifften sich die drei Einsiedler in Civita Vecchia zur Rückfahrt nach Frankreich ein. Am 19. Februar langten sie in Marseille an. Vor der Hand trat er wieder in die Diöcese von Sens ein, und besuchte seine erste Stiftung Pontigny, um von ihr auf immer Abschied zu nehmen. Nun mußte er daran denken, einen einsamen Ort zur Niederlassung zu finden. Nach langem Wählen und manchen Hindernissen entschloß er sich endlich, den Ort la Pierre-qui-vire aufzusuchen, eine wilde Einöde mit einer klaren Quelle, die den Namen „Quelle der h. Maria“ hat. Nachdem er die Gegend näher besehen, fiel er auf seine Kniee und dankte Gott, daß er ihn diese tiefe und düstere Einöde finden ließ. Seine Novizen waren indeß in der Trappisten-Abtei Aignebelle in der Diöcese von Valence geblieben. An sie berichtete er nun, daß er eine vollkommene Einöde, eine wahre

Thebais im Walde von Saint Leger gefunden. La Pierre-qui-vire war übrigens ein Eigenthum des Marquis de Chastellux, und liegt im Gemeindebezirke von Avallon.

In der Zwischenzeit, die bis zur Vollendung des Klosterbaues daselbst verfloß, leistete der eifrige Mann ausgezeichnete Dienste, als im Gebiete von Avallon die Cholera ausbrach und heftig wüthend eine Menge Opfer forderte. Er selbst ward von einem furchtbaren Anfall ergriffen und nur wie durch ein Wunder gerettet. Dann machte er einen Besuch bei der Grabstätte der sel. Margeretha Maria Alacoque im Kloster der Schwestern von der Heimsuchung von Paray-le-Monial, weil er seiner Andacht zum Herzen Jesu halber für diese als Stifterin des Herz-Jesufestes eine besondere Vorliebe hatte. Hierauf begab er sich zu einem letzten Noviziate in das obenerwähnte Trappisten-Kloster Aiguebelle, verrichtete von da aus eine Wallfahrt zur Mutter Gottes von la Salette, und bestellte dann auf den Freitag vor dem Dreifaltigkeitfeste 1850 seine 4 Zöglinge von Aiguebelle aus nach la Pierre-qui-vire. Da der Bau trotz aller Bemühungen Muards noch kaum zur Hälfte vollendet war, fand die kleine fünf Glieder zählende Gesellschaft auf 6 Wochen lang beim Pfarrer von Saint-Leger Unterkunft und die freundlichste Behandlung. Weil aber vorauszusehen war, daß bis zur Vollendung des Baues wohl mindestens 5 Monate noch verfließen würden, wollte Muard die Gastfreundschaft des guten Pfarrers nicht länger in Anspruch nehmen, und errichtete indeß ein kleines armes hölzernes Gebäude, aus drei Abtheilungen bestehend, von dem sie am 2. Juli 1850 vorläufig Besitz nahmen, bis das Kloster fertig geworden, das an einer Stelle liegt, wo die Gränzen der 3 Diöcesen Sens, Nevers, und Dijon sich

berühren, eine in der That sehr glücklich gewählte Lage: denn von da aus war es in keine dieser Diöcesen zu weit wenn Missionen dafür verlangt wurden, und die ungemein tiefe und stille Einsamkeit paßte zur Förderung des beschaulichen Lebens. In das arme neue Kloster selbst einziehen konnte die Genossenschaft erst am 3. Oktober 1850.

Wenden wir uns nun zur Einrichtung der neuen Benediktiner-Congregation. Bezeichnend für den Geist derselben ist schon die Inschrift der Vorderseite der Klosterpforte: „Wenn Jemand mir nachfolgen will, nehme er täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht.“ Die Worte deuten sowohl auf die strenge Buße hin als auch auf die h. Freude in diesem Asyle der Zurückgezogenheit. Ein Blick auf den ersten Ordensmann überzeugt den Eintretenden, daß an dem Orte zwar die härteste Abtödtung geübt werde, versüßt aber durch eine überirdische Freude.

Muard wählte für die von ihm gestiftete Gesellschaft die Regel des h. Benedikt, „denn sie ist, sagt er in einer Rede an seine Mitbrüder, die berühmteste wegen der unendlichen Zahl der Heiligen, womit sie den Himmel bereichert hat, wegen der unermeßlichen Dienste, die sie der Kirche und der Welt geleistet, vorzüglich in den Jahrhunderten der Unwissenheit und Barbarei, wo sie die so heiligen Traditionen der Vergangenheit, die kostbaren Werke der h. Väter und die literarischen Schätze des Alterthums vom völligen Untergange gerettet hat, indem sie ihnen ein Asyl im Kloster gab, wegen der Wohlthaten, die sie in der Gesellschaft verbreitet hat, indem sie sich dem Studium der Wissenschaften, der Künste und selbst dem Feldbau widmete,

das Volk darin unterrichtete, und den daraus gezogenen Gewinn anwendete, um eine Unzahl Armer zu ernähren, eine Menge nützlicher Stiftungen zu gründen und zu erhalten, besonders Schulen, so daß man behaupten kann, mehrere Jahrhunderte hindurch sei der Orden des h. Benedikt die Providenz der Societät gewesen."

Der vorzüglichste Beweggrund aber zur Annahme der Benediktiner-Regel war für Muard ihre vollkommene Angemessenheit für die von ihm beantragte Lebensweise. Ueber die besondere Bestimmung seiner Genossenschaft spricht der ehrwürdige Stifter sich so aus: „Jede Ordensgenossenschaft ist von Gott bestimmt, eine specielle Mission in seiner Kirche zu erfüllen; sie muß im Verhältniß stehen zu den Bedürfnissen der Zeit, da sie erscheint, und während sie im Grund andern Genossenschaften ähnlich ist, die ihr vorangegangen, so hat sie doch ihren eigenen Geist, ihre besondere Physiognomie, ihren Charakter der Wirksamkeit, je nach dem Zwecke, dem sie sich widmet. Der Zweck (oder die besondere Bestimmung) unserer Societät ist: zu arbeiten an der Glorie Gottes, an unserer Heiligung und an jener der Nebenmenschen durch die Mittel, die in unserer Zeit uns die wirksamsten scheinen, d. i. durch die Demuth, Armuth, Buße und Predigt; der uns eigene Geist wird ein Geist der Demuth, Armuth, Sühnung und des Eifers sein, ganz besonders jedoch jener der Demuth, weil der Stolz das herrschende Laster unsers Jahrhunderts ist, welches man wohl das Jahrhundert des Stolzes nennen kann."

Den Namen von den h. Herzen Jesus und Mariä hat diese Congregation daher, weil nach der Erklärung ihres Stifters die Tugenden, welche den Geist seiner Genossenschaft bilden sollten, vorzüglich jene dieser h. Herzen

sind. Um in den Geist der Hingabe und Aufopferung vollkommner einzugehen, tragen die Mitglieder dieser Benediktinergesellschaft eine ganz besondere Andacht zu dem allerh. Sacramente des Altars und zum Leiden unsers Herrn.

Die Lebensweise in diesem Orden nach der mit einzelnen weniger bedeutenden Modificationen zu Grunde gelegten Regel des h. Benedikts ist außerordentlich, man möchte sagen, abschreckend streng, besonders in Bezug auf das Fasten und die Armuth. Das Getränke ist nur Wasser, die Nahrung besteht nur aus Gemüse, Küchenpflanzen und Früchten. Die Armuth ist die absoluteste nicht bloß für die einzelnen Mitglieder, sondern für die Genossenschaft selbst, die keine Fonds besitzen darf, sogar nicht einmal das Terrain, auf dem sie sich niedergelassen; sie besitzt nur die Meubeln, Bücher, Handwerksgeräthe und nothwendigen Werkzeuge zur Arbeit für die Brüder und das Erzeugniß der Arbeiten ihrer Glieder. Sie sieht sich aber auch nur als Nutznießerin dieser Gegenstände an, indem deren Eigenthum unserm Herrn vorbehalten ist, der nach einem besondern Gelübde der Gemeinde als das Haupt und der Herr derselben der eigentliche rechtmäßige Besitzer ist. Die Communität darf daher vom Erzeugnisse ihrer Arbeit bloß das zu ihrem Unterhalt streng Nothwendige nehmen, das Uebrige muß sie aber als ein Gott geweihtes Vermögen ansehen und es zu guten Werken verwenden.

Als Gründe, die ihn zur Einführung dieser absoluten Strenge bestimmten, gibt der Stifter an 1) den ihm klar und ausdrücklich geoffenbarten Willen Gottes, 2) die Nothwendigkeit für unser Jahrhundert, daß der Missionär ein Mann der Buße sei, um die Gnade Gottes auch für die

Sünder zu erflehen und auf den Geist derselben kräftiger einzuwirken, indem er ihnen thatsächlich durch seine eigene Lebensweise die Buße zeigt, die er ihnen predigt mit einer Beredtsamkeit, die ganz anders wirkt, als jene der bloßen Worte; 3) das erbauliche Beispiel für die Welt und den großen Gewinn, den die Mitglieder selbst daraus ziehen, indem sie durch die strenge Armuth von weltlichen Sorgen, vom Geiste des Eigenthums, ja selbst vom Ehrgeize, mehr Besitzungen zu erwerben und beträchtliche Bauten zu unternehmen, frei erhalten werden; endlich 4) die Möglichkeit, des geringen Aufwands wegen mehr Mitglieder aufnehmen zu können, und den Vortheil, daß die Missionäre des Ordens Niemanden zur Last fallen, da sie auch außer dem Kloster die gleich strenge Enthaltsamkeit üben müssen, und so auch ärmeren Dörfern die Wohlthat einer Mission verschafft werden kann.

An die Spitze der Tugenden, wodurch diese Benediktiner sich auszeichnen sollen, stellt der Stifter den Eifer für das Heil der Seelen, weil dieses der Hauptzweck seiner Gesellschaft sei; daher sollen sie, was auch immer sonst ihre Beschäftigung sein mag, am Heile der Seelen mit brennendem Eifer arbeiten durch ihre Gebete, Abtödtungen und alle ihre Handlungen. Vor Allem müssen die Missionäre der Genossenschaft gleichsam „verzehrt" sein vom Durste nach dem Heile der Seelen, da ihr h. Beruf es fordere, wahre Apostel zu sein dem Geist und Herzen nach, durch Opferwilligkeit, einfache und salbungsreiche Beredtsamkeit voll der Kraft des h. Geistes. Für den Beichtstuhl schärft der ehrw. Mann seinen Missionspriestern vor Allem die Liebe gegen die Sünder ein. Nebstdem will er seine Benediktiner vorzüglich als Missionäre

der Armen angesehen haben und als Männer, die sich ganz besonders der großen Sünder annehmen und die Bekehrung derselben auf jede nur mögliche Weise zu bewirken streben sollen.

Hören wir Einiges über einzelne Gelübde und Tugenden des Ordenslebens, wie P. Mugrd für seine Genossenschaft sie auffaßte! Daß ihre Mitglieder gar kein Eigenthum haben dürfen und daher vor Ablegung der Gelübde über ihr übriges Vermögen disponiren müssen, versteht sich von selbst; sie dürfen dann ohne Erlaubniß des Obern nicht das geringste Eigene besitzen, unter keinem Vorwande auch nur das kleinste Geschenk annehmen. Nur bei Missionen dürfen sie vor dem Abgange dazu vom Obern sich die Erlaubniß ausbitten, Geschenke und Almosen zur Vertheilung während der Mission anzunehmen. Honorare für die Missionsarbeiten sind für immer untersagt. Bloß wenn sie eine weite Reise machen und dafür sehr bedeutende Kosten aufwenden müssen, und wenn das Ordenshaus wirklich dieselben nicht bestreiten könnte, ist es gestattet, mit Erlaubniß des Obern das nothwendige Geld zur Bestreitung der Kosten anzunehmen. Die Reisen selbst müssen sie immer zu Fuß machen, ohne Waffe und Regenschirm. Sollte hohen Alters oder Schwäche halber, oder weil eine weite Reise dringend ist, Fuhrwerk genommen werden müssen, so soll das wohlfeilste und geringste, wie es sich für Arme schickt, gewählt werden. Die tiefste Armuth zeigt als der wahre Schatz dieser Benediktiner sich in Allem, in der Einfachheit der Gebäude, in der ärmlichsten Einrichtung der Zellen, worin sich nur die unentbehrlichsten absolut nothwendigen Geräthe finden.

Nebst der strengsten Armuth ist ihnen das härteste

Bußleben auferlegt; denn sie müssen nach dem Ausdrucke ihres Stifters sich als Missionäre der Buße betrachten; daher ist beständiges Fasten vorgeschrieben. Mittags werden nur 2 Gerichte gegeben, eine Suppe und Gemüse nebst Brot und einem Dessert. Abends bekommt Jeder 4 Unzen Brot, eine Portion Gemüse, und Früchte, wenn deren vorhanden sind. An kirchlichen Fasttagen wird Mittags kein Dessert gegeben und Abends nur Brot und Wasser gereicht, was an allen Freitagen und noch vielen andern Regelfasttagen geschieht. Frühstück bekommen nur die schwer arbeitenden Laienbrüder und die durch harte geistige Arbeit, wie Predigen und Beichthören, angestrengten Priester, etwa 6 Unzen trockenes Brot oder eine Portion Suppe. Enthalten müssen sich diese Benediktiner überall und allzeit vom Wein und jeder Art geistiger Getränke, von jeder Gattung Fleisch, von Fischen, Eiern, Butter, Käse und Milchspeisen, Oel, Zucker und Honig. Muard betrachtete diese Abstinenz als das charakteristische Zeichen seiner Societät und als das wirksamste Mittel, den sie regierenden Geist zu erhalten; daher werden die Mitglieder durch ein spezielles Gelübde dazu verpflichtet.

Um nicht weitläufig zu werden, übergehe ich des ehrwürdigen Mannes Belehrungen, die er über Demuth, Gebet, brüderliche Liebe, Stillschweigen, Vereinigung mit Gott seinen Söhnen gegeben. Für die Handarbeit war er so eingenommen, daß er fordert, selbst jene Mitglieder, die sich dem Studium und Predigtamte widmen, sollen doch mindestens 2 Stunden täglich die Feder und die Bücher mit einem Werkzeuge der Feldarbeit vertauschen.

Die Kleidung ist die gewöhnliche der Benediktiner,

aber von der gemeinsten wohlfeilsten Gattung von Wolle, mit einem Kreuze von rothem Stoffe auf der Brust.

Um das Bild des Lebens dieser Ordensmänner etwas genauer kennen zu lernen, lassen wir noch die Tagesordnung folgen, welche in ihren Klöstern beobachtet wird. Um 3 Uhr Morgens weckt die Glocke sie aus dem Schlafe auf hartem aus nackten Brettern mit einer ärmlichen Bedeckung bestehendem Lager; dann werden nach dem **Veni creator Spiritus** und nach einer Andacht zur Ehre des Herzens Jesu Matutin und Laudes auf die erbaulichste Weise gebetet. Hierauf liegen sie eine Stunde lang der Betrachtung ob, wobei sie knieen oder stehen können. Dann wird in's Kapitelzimmer gezogen, wo sie sich vor ihrem Oberhaupte über die äußeren Verfehlungen gegen die Regel anklagen, um von ihm Belehrungen und Strafen zu bekommen. Nach dieser Uebung der Demuth verfügt sich jeder in seine Zelle, wo an Freitagen auf ein bestimmtes Zeichen Disciplin oder Geißlung vorgenommen werden muß. Um 6 Uhr in der Frühe findet die Vertheilung der Arbeiten statt. Um 10 Uhr ist die Conventmesse, zuvor die Terz [1]), nach der Messe geistliche Lektüre, dann das Partikularexamen; hernach beten die Mönche auf den Boden hingestreckt in ergreifenden Tönen den Bußpsalm **Miserere**, von dem sie sich erheben zum **Angelus Domini**. Um 12 Uhr das dürftige Mittagmahl unter dem tiefsten Stillschweigen und geistlicher Vorlesung. Nach dem Essen ziehen sie aus dem Refektorium wieder in die Kapelle, um das **Miserere** zu beten. Hierauf ist eine Stunde freigegeben, die je nach Bedürfniß auch zum Schla-

1) Die Zeit für die Prim und Sext finde ich nicht angegeben; wahrscheinlich wird jene im Verein mit der Terz vor und diese nach der Conventmesse gebetet.

fen verwendet werden darf; dann folgt die Non mit einer Reihe andächtiger Gebete zur Mutter Gottes. Bis zur Vesper ist Studium oder Handarbeit; nach der Vesper werden alle sieben Bußpsalmen gebetet, indem die Mönche in der demüthigsten Stellung auf den Boden hingestreckt sind. Nach dem dürftigen Abendessen folgt die Complet und nachdem jeder vor dem Oberhaupt erschienen, Weihwasser und Segen von ihm zu empfangen, gehen sie zur Nachtruhe in ihre Zellen.

So verfließt der Tag dieser neuen Benediktiner unter Abtödtung, Gebet, Arbeit und Buße auf die verdienstlichste Weise. Während die berühmte Maurinercongregation ihre Lorbeern europäischen Rufes auf dem Felde der Gelehrsamkeit errang, ringt die neue Congregation, noch wenig außer Frankreich bekannt, auf dem Felde strenger Buße und feurigen Seeleneifers nach der Palme und Krone jenseits. Beide gereichen auf verschiedene Weise der katholischen Kirche zur Zierde und zum Segen.

Einen Monat nach dem Einzuge in's Kloster zog Muard wieder auf Missionen zu segensreicher Wirksamkeit aus. Im J. 1852 beschäftigte er sich aber größtentheils in seiner h. Einsamkeit mit der Heranbildung der Novizen zum geistlichen Leben. Im Beginne des J. 1853 ereignete sich dies Besondere für das abgelegene stille Ordenshaus, daß zahlreiche Schaaren Heilsbegieriger aus der Umgegend, manchmal 2—3 Hunderte, dahin zusammenströmten, um Bußpredigten zu hören. Da ward dann die neue Kapelle bestens ausgeziert und eine Statue der allers. Jungfrau mit Ehrenkränzen geschmückt auf einen Altar aufgestellt, das Volk zur Andacht zu erwecken. Am 28. August eben dieses Jahres begab er sich zu einer religiösen Feierlichkeit nach Azon, wo

eine durch den Martertod der h. Colombe, Patronin der Diöcese von Sens, berühmte Quelle ist. Der Bischof von Meaux weihte das Kreuz, welches sich auf der nämlichen Stelle erhebt, wo die Heilige ihr Blut für Christus vergoß. Muard hielt daselbst eine salbungsvolle sehr ergreifende Anrede. Am folgenden Tage wohnte er der Prozession bei, in der die Reliquien dieser heiligen Jungfrau und Martyrin in die alte Abtei von Sainte Colombe übertragen wurden. Als er auf dem Wege zu dieser feierlichen Prozession durch die Pfarre St. Benedikt sur Loire kam, um die Reliquien des h. Ordensstifters zu verehren, entstand in ihm der Entschluß, in dieser alten Abtei ein Haus seiner Genossenschaft zu gründen, um sich hier als Wächter der Reliquien seines glorreichen h. Vaters festzusetzen. Zu dem Zwecke hielt er mit dem Bischofe von Orleans mehrere Besprechungen über diese von ihm als höchst wichtig angesehene Angelegenheit.

Die letzte Mission hielt er im J. 1854 in der 40tägigen Fastenzeit zu St. Etienne-en-Foret, mit einer Anstrengung im Predigen und Beichthören, die seine Gesundheit erschütterte, so daß er in den letzten Tagen derselben alle Kraft seines unbeugsamen Muthes aufbieten mußte, um bei einem ihn verzehrenden Fieber vierzehn Stunden im Beichtstuhl auszuhalten. Von dieser Mission zurückgekehrt ward er durch den ehrenvollen Besuch des berühmten Montalembert erfreut, der um die Erlaubniß bat, eine Statue der h. Jungfrau darzubringen, um die Kapelle des Klosters damit zu zieren. Auch der Erzbischof von Sens und der Bischof von Dijon beehrten das Kloster mit ihrem Besuche.

Damit seine Ordensbrüder, ohne weite Reisen machen zu müssen, den Armen leichter das Evangelium predigen und die Armen leichter zu ihnen kommen könnten, dachte

Muard daran, ein größeres Kloster zu bauen und davon abhängige Häuser zu gründen. Gott begnügte sich aber in Bezug auf diese neuen Unternehmungen mit dem guten Willen seines eifervollen Dieners. Der glühende Wunsch desselben nach Auflösung, um bei Christus sein zu können, ging nur zu bald in Erfüllung. Nachdem er sechs Monate vor seinem Tode noch einmal in Geschäften eine Rundreise gemacht, alle die Orte zu besuchen, in denen er so viel gewirkt und überall so sehr geliebt war, wurde er nach seiner Rückkehr in's Kloster gefährlich krank und beschloß nach wenigen Tagen im Rufe der Heiligkeit sein verdienstvolles Leben erst 45 Jahre alt am 19. Juni 1854. Ueber ihn schrieb Montalembert einige Zeit nachher an die verwaiste Genossenschaft: „Ich bin freilich sehr spät daran, Ihnen den tiefen Schmerz auszudrücken, der mich bei der Nachricht vom Tod Ihres ehrwürdigen Stifters ergriff. Der Aufenthalt des P. Muard unter unserer Bevölkerung war in der That ein Segen. Es war unmöglich ihn zu sehen und zu hören, ohne an ihm das Gepräge der Gnade und alle die Züge eines Vorbilds des klösterlichen Lebens zu erkennen. Allzeit werde ich mit tiefer Ehrfurcht das Andenken an jene nur zu kurzen Stunden bewahren, die ich mit ihm zugebracht, und an die Augenblicke, die er sich gewürdigt hat, unter meinem Dache zuzubringen. Doch — diese Gedanken verdoppeln nur den Schmerz, wenn ich an den unermeßlichen Verlust denke, der diese ganze Gegend zugleich mit Ihrer h. Genossenschaft betroffen. Gott ist unerforschlich in seinen Rathschlüssen. Sie verstehen es mehr als sonst Jemand dieselben anzubeten und sich seiner Erbarmung in die Arme zu werfen."

Den Schluß dieses Berichtes mag ein kleiner Brief

des nun leider auch schon verewigten gefeierten Kanzelredners P. Ravignan über P. Myards frühen Tod bilden: „Die Nachricht vom Tode des ehrw. P. M. hat mich überrascht und tief ergriffen. Die Gedanken Gottes sind demnach nicht die Gedanken der Menschen. Man hätte glauben sollen, dieser ehrw. Mann sei nothwendig. Kein Mensch ist nothwendig. Beten wir an und schweigen wir! Wenigstens werden seine Beispiele und Unterweisungen nicht verloren sein. Die Erinnerung daran wird für uns insbesondere eine nützliche und angenehme sein, um deren Erhaltung ich zu Gott bete. Eine Unterredung in Sens, die wir miteinander hatten, wird mir nie aus dem Gedächtnisse schwinden. Könnte ich ihm in den Himmel nachfolgen!“

II.

Recensionen.

1.

Westphalia sancta, pia, beata sive vitae eorum, qui sanctitate sua piisque exemplis Westphaliam illustrarunt. Conscripsit primumque edidit **P. Michael Strunck,** S. J. sacerd. Recognovit ac denuo edidit **G. E. Giefers,** ph. Dr. Paderb. 1854. Vol. I. S. XII u. 240. Vol. II. Pad. 1855. S. 226. Preis 2 fl. 48 kr.

Herr Dr. Giefers hat den von Michael Strunck (geb. 1677) verfaßten ersten Band der Westphalia sancta von neuem herausgegeben und den zweiten bisher nicht gedruckten Theil von demselben Verfasser zuerst drucken lassen, wofür ihm sicherlich nicht allein diejenigen, welche religiöses Interesse zu solchen Büchern hinzieht, sondern auch alle Geschichtsfreunde Dank wissen. Der erste Theil enthält nur die Lebensbeschreibungen von Männern und Frauen, welche in Westfalen geboren sind, der zweite solche, welche längere Zeit in Westfalen heilig gelebt und gewirkt haben, ein dritter soll die Biographien des h. Liborius und des h. Meinwerkus umfassen. Dem zweiten Theile sind beigegeben kurze, aber

sehr interessante Biographien einiger viri venerabiles von dem Jesuiten Cloppenburg, der am Ende des 16ten Jahrhunderts lebte, verfaßt, unter ihnen kommen Männer wie Ulenberg, Johann Gropper, Moriz von Büren u. A. vor. Der erste Theil umfaßt mehrere Personen von weltgeschichtlicher Bedeutung, wie Wittekind, die Königin Mathilde, Heinrich des Finklers Gemahlin, Gottfried von Kappenberg, Engelbert, Erzbischof von Köln, Bernard, Graf von Lippe, Altmann, Bischof von Passau ..., der zweite Männer, wie Suibertus, Sturm, Ludgerus, Altfried, Meinwerk, dessen größere Lebensbeschreibung um 1150 verfaßt nebst der am Ende des 9ten Jahrhunderts geschriebenen „Uebertragung der Reliquien des h. Liborius" den dritten Band füllen wird. Der Herausgeber hat vor den einzelnen Biographien Strunck's kurze kritische Notizen hergehen lassen, welche von großem Werthe sind, wie er denn beim zweiten Bande auch manche Zusätze und Ergänzungen einfügen mußte. Wir erlauben uns demselben, sowie dem geneigten Leser einige Berichtigungen, Bedenken und Wünsche darzubieten, auf die wir bei einer folgenden Auflage Rücksicht zu nehmen bitten. Der h. Lebuin soll nach 2, 20 um 770 gestorben sein. Nun wissen wir aber nicht nur, daß er vor Abt Gregor († 776, 25. Aug.), sondern auch, daß er vor dem zweiten Einfalle der Sachsen in Friesland und ihrer Verwüstung Deventers starb. Niemand bezweifelt aber, daß dieser zweite Einfall in's Jahr 774 fällt; somit ist Lebuins Tod in 774 oder vorher zu setzen. Das Letztere ist aber wahrscheinlicher, da die Sachsen seine Leiche nicht auffinden konnten, was vorauszusetzen scheint, daß er schon einige Zeit begraben war. Da nun Lebuin auf dem Landtage der Sachsen zu Marklo erscheint und denselben mit dem

Kriegszuge Karls droht, so muß er um 772 noch gelebt haben. Daraus ergiebt sich, daß sein Sterbejahr wahrscheinlich 773 ist. Auch ist es wahrscheinlich, daß der erste sächsische Einfall in's Jahr 772 fällt, wo sich mancher Sachse des verwegenen Priesters von Marklo her noch erinnerte, und wo die Sachsen gewiß die heidnischen Friesen mit sich zu verbinden strebten. — Im Leben der h. Ida 2, 84 ist von einer seditio Galliarum die Rede, wegen welcher Egbert aus Sachsen von Karl d. Gr. berufen sei. Der Herausgeber bezieht diese seditio auf die Verschwörung Pipins im J. 792, aber schwerlich sind ihretwegen die Sachsen entboten, da sie auf die Anzeige des longobardischen Geistlichen Fardulf leicht vereitelt wurde. Wir denken daher lieber an den Aufstand der Bretonen im J. 786, wo Karl vielleicht gern die Gelegenheit ergriff, ein sächsisches Geleit zu entbieten, um die sächsischen Großen und die Sachsen selbst mehr an sich und an friedliches Zusammenwirken mit den Franken zu gewöhnen. — Einzelner Punkte von untergeordneter Bedeutung sind wohl noch manche zu erledigen. So sieht man nicht ein, wo Egbert seinen väterlichen Wohnsitz hatte, denn zu Herzfeld übernachtete er auf der Reise in einem Zelte, und damals erhielt Ida erst die Weisung, hier eine Kapelle zu bauen. — In der Lebensgeschichte des h. Sturm zieht 2, 49 Pipin einen Faden aus seinem Mantel und wirft ihn auf die Erde. Dieser alte Rechtsgebrauch bedurfte der Erläuterung desto mehr, da die Ceremonie, wie man aus Grimm's Rechtsalterthümern sehen kann, für gewöhnlich eine etwas andere Bedeutung hatte.

Im Leben der h. Mathilde 1, 76 heißt es, sie hätte nach dem Tode ihres Sohnes Heinrich keine weltliche Ge-

dichte mehr hören wollen, sondern nur die Psalmen zu singen, die h. Schrift zu lesen oder Etwas vom Leiden Christi und von den Kämpfen der Martyrer zu vernehmen verlangt. In der vita s. Mathildis 4 bei Leibn. 1, 3 heißt es genauer: tantum audivit sancta *carmina* de evangeliis vel aliis sacris scripturis scripta, nec non in hoc sedulo delectabatur, ut de vita vel passione Sanctorum sibi *cantaretur*, eine Hinweisung auf geistliche Lieder, die wir ungern verwischt sehen. Wir halten es für einen Mangel vieler Heiligengeschichten überhaupt, abgesehen von unsrem Werke, daß sie so manche kleinere Züge, durch welche das Gemälde belebt und individualisirt wird, leicht übergehen. Durch solche Einzelheiten sieht man manchmal die h. Männer und Frauen in ihrem Streben und Ringen nach Tugend und Heiligkeit, statt daß man sie oft sofort als vollkommene Heilige erblickt. Wir hätten so gar gerne im Leben des h. Ludgerus gelesen, daß seine Mutter Liafburga durch Gottes barmherzige Fügung erhalten wurde, da ihre heidnische Großmutter nach der friesischen Rechtsgewohnheit dieselbe ertränken wollte, weil schon Mädchen genug da seien. Eine mitleidige Nachbarin gab dem Säugling rasch einen Tropfen Honig, und nun war die Tödtung nicht mehr gestattet, weil das Kind irdische Nahrung genossen hatte. Doch das sind so unsere Ansichten und Wünsche, und es versteht sich von selbst, daß wir durch die Aeußerung derselben dem Werke, das wir recht sehr empfehlen, keinen besondern Tadel anhängen wollen. B. 2. S. 64 ist Fosetislandia zu lesen, 1, 70. L. 3 v. o.: taceam.

Teipel.

2.

L'Empire Chinois, par Huc. Paris 2me édit. 1854.

Das chinesische Reich von Huc, früherer apostolischer Missionär in China. Deutsche Ausgabe. Leipzig, Dyk'sche Buchhandlung. 1856. gr. 8. 2 Thle. XX, 283. VI, 276 S. Pr.: 2 fl. 30 kr.

Gleichen Beifall, wie das Werk: „Wanderungen durch die Mongolei" fand verdientermassen vorstehende Schrift, welche der Verfasser der erstern kurz darauf als Fortsetzung folgen ließ, und uns nicht, wie jene, in einem Auszuge, sondern in einer wortgetreuen Uebersetzung vorliegt.

Der Inhalt derselben bildet die Darstellung der Zwangsreise von der thibetanischen Grenze bis nach Canton.

Die Missionäre hatten allerdings von dem chinesischen Regierungsbevollmächtigten zu Lha-Ssa die Zusicherung erhalten, daß sie seinem Befehle gemäß auf der Reise mit Wohlwollen behandelt werden sollten. Sie wußten jedoch zu gut, daß sie im Grunde der Willkühr der Mandarinen Preis gegeben waren und keinen äußern Schutz besaßen. Auf der andern Seite war ihnen der Charakter der Chinesen und besonders der Mandarinen durch lange Erfahrung bekannt. Eben auf diese genaue Kenntniß gründeten sie die Art und Weise des Benehmens, das sie nunmehr einzuhalten gedachten: Das Streben der Chinesen, bemerkten sie, gehe dahin, alles um sich her zu beherrschen. Habe man sie einmal die Oberhand gewinnen lassen, so sei man für immer verloren. Beherrsche man sie aber, so könne man sicher sein, sie gelehrig und beugsam wie Kinder zu finden. In der wohlbegründeten Meinung, daß das Sprichwort

„das Kleid macht den Mann," auch in China Geltung habe, legten sie ihren thibetanischen Anzug ab, ließen sich von einem geschickten Kleiderkünstler ein schönes himmelblaues Kleid nach der neuesten Pekinger Mode verfertigen, und zogen herrliche Stiefel von schwarzem Atlas mit hohen blendend weißen Sohlen an; außerdem banden sie einen breiten rothen Gürtel um den Leib und bedeckten das geschorne Haupt mit einer gelben, reich gestickten Mütze, von deren Mittelpunkt lange Büschel rother Seide herabhingen. Hiedurch erregten sie große Aufregung in der Grenzstadt. Man rief ihnen von allen Seiten entgegen, der rothe Gürtel und die gelbe Mütze seien Abzeichen der Glieder der kaiserlichen Familie und allen anderen Bewohnern des Reiches bei strengster Strafe verboten. Sie beriefen sich auf das Recht, sich als Fremde nach Belieben zu kleiden und zwangen die Mandarinen durch ihre Standhaftigkeit, sich zu fügen. — Sie wurden dann von vier Chinesen in Palankinen d. h. chinesischen Sänften getragen und konnten so von den Strapazen der bisherigen Reise sich erholen.

Auf ihrer Reise fanden sie eine Menge China eigenthümlicher Denkmale. „Es sind dieses Triumphbögen, welche man Wittwen und Jungfrauen errichtet. Wenn ein Mädchen nicht heirathen will, um sich dem Dienste ihrer Eltern besser widmen zu können, oder wenn eine Wittwe eine zweite Ehe ausschlägt aus Achtung vor dem Andenken ihres verstorbenen Mannes, ehrt man sie nach ihrem Tode mit Pracht und Feierlichkeit. Man sammelt auf Subscription Beiträge, um ihrer Tugend Denkmäler zu errichten. Alle Verwandten steuern bei, ja oft nehmen sogar die Bewohner des Dorfes oder des Bezirkes, dem die Heldin angehörte, Antheil daran. Diese Triumphbögen sind aus Stein

oder Holz und voll Sculpturen, oft bemerkenswerther Art, welche fabelhafte Thiere, allerhand Blumen und Vögel darstellen. Wir haben an manchen derselben Verzierungen und Phantasiegebilde entdeckt, welche den Künstlern keine Schande gemacht hätten, die einst die Pracht unserer schönen Cathedralen schufen. Auf dem Frontispiz befindet sich gewöhnlich eine horizontal und vertieft gemeißelte Inschrift auf den Jungfern- oder Wittwenstand. An den beiden Seiten liest man in kleinerer Schrift die Tugenden der Heldin. Diese Triumphbögen machen einen angenehmen Eindruck und finden sich überall an den Wegen, selbst in den Städten." (I, 15.)

Bei dem Vicekönig der Provinz Ssetschuen fanden die Missionäre eine ausgezeichnet gute Aufnahme, welche sie mit den höchst gestellten Persönlichkeiten der Hauptstadt jener Provinz, mit den hohen Civil- und Militärbeamten, den ersten Gerichtspersonen und den Gelehrten in Verbindung brachte und ihnen Gelegenheit gab, auch die höhern Stände des Reiches kennen zu lernen, während sie zu der Zeit, als sie unter den Christen lebten, gezwungen waren, in mehr als ehrerbietiger Entfernung von den Mandarinen sich zu halten, so daß sie wohl von den niedern Ständen, nicht aber von der eigentlichen Aristokratie des Landes einen Begriff hatten. Bei dieser Gelegenheit theilt uns der Verfasser (I, 51 ff.) sehr interessante und ziemlich weitläufige Erörterungen über die Verwaltung, das Gerichts- und Unterrichtswesen in China, mit. Das Hauptprinzip, welches dem chinesischen Staatsverbande zu Grunde liegt, ist die Idee der Familie und demnach die kindliche Liebe die Grundtugend, aus der alle andern entspringen. Daher gilt jeder Eingriff in Obrigkeit, Gesetze und Eigenthum des Näch-

sten als Verbrechen der Kinder gegen den Vater, sowie jede tugendhafte Handlung ein Beweis der kindlichen Liebe ist. Der Kaiser ist Vater und Mutter des ganzen Reiches, und der Mandarine in seinem besonderen Distrikte. Die Herrschergewalt des Kaisers ist absolut, aber deßhalb nicht despotisch, und das Ganze nur ein mächtiges und ausgedehntes Centralisationssystem. Das größte Gegengewicht gegen die kaiserliche Macht besteht in der Gesellschaft der Gelehrten, deren Ursprung mindestens bis in das 11. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung hinaufreicht. Der Kaiser darf die Civilbeamten nur aus den Gelehrten wählen, und muß sich nach der durch die Bewerbung festgesetzten Classifikation richten. So sehen wir also in China die merkwürdige Erscheinung, daß der ganze Staat durch Gelehrte regiert wird. Die Gelehrten bilden auch den einzigen in China anerkannten Adel, den man als die Kraft und den Nerv des Reiches betrachten kann. Dieser Adel kann nicht auf die Nachkommen, sondern nur auf die Vorfahren übergehen. So bizarr und ächt chinesisch Dies ist, so wäre es doch interessant zu untersuchen, ob es in der That nicht mehr Vortheil als Ungehöriges mit sich bringe, die Auszeichnung einer Person auf den Vater, statt auf die Kinder fallen zu lassen. Das Justizwesen ist gegenwärtig schlecht. Unsere Missionäre machten z. B. die Bekanntschaft eines Justizmandarinen, dessen einziges Sinnen und Trachten darauf hinausging, durch Prozesse Geld zu gewinnen. Dieser handelte ganz nach der Ansicht des Kaisers Khangsie aus der Mandschudynastie, daß man diejenigen, welche sich an die Gerichtshöfe wenden, ohne Mitleid behandle; daß man so mit ihnen verfahre, daß Jeder das Prozessiren zum Eckel bekomme und zittre, vor der Obrigkeit zu erscheinen.

So werde man das Uebel mit der Wurzel ausrotten, die guten Bürger, zwischen denen sich Mißhelligkeiten herausstellen, werden sich wie Brüder versöhnen, indem sie sich dem Ausspruche der Aeltesten und des Richters der Gemeinde fügen. Die aber, welche zänkisch, störrisch und unverbesserlich seien, mögen durch die Behörden vertilgt werden; diese Gerechtigkeit verdienen sie.

Die Klasse der Lehrer ist in China sehr zahlreich; es sind gewöhnlich arme Gelehrte, die es nicht zum Mandarinen bringen können, und um des lieben Brodes willen diesen Weg einschlagen. Man braucht jedoch nicht ein Examen bestanden zu haben und graduirt zu sein, um Lehrer zu werden.

In China ist der Unterricht frei und ohne Einschränkung; jeder kann Schule halten, ohne daß die Regierung sich irgend wie hineinmischt. Es gibt kein Dorf, keine Pächterei, in denen man nicht einen Lehrer träfe. Mit wenigen Ausnahmen können alle Chinesen lesen und schreiben, wenigstens so viel sie zum gewöhnlichen Leben brauchen. Der chinesische Lehrer beschäftigt sich nicht nur mit dem Unterrichte, sondern auch mit der Erziehung seiner Schüler. Er lehrt ihnen die Anstandsregeln, bildet sie nach dem herkömmlichen Ceremoniell im Familien- und äußerlichen Leben, zeigt ihnen die verschiedenen Grußformen und die Haltung, welche sie ihren Eltern, höher gestellten Personen und ihres Gleichen gegenüber einnehmen müssen. (I, 66.)

Weiterhin verbreitet sich der Verfasser über die klassischen Bücher der Chinesen, in denen sich lauter Moral und keine Theologie findet. Die Provinz Ssetschuen, deren Statthalter sie so edelmüthig aufnahm und behandelte, ist

eine der schösten und fruchtbarsten und deren Einwohner gelten für die Gebildetsten des Reiches. Auch befinden sich in derselben verhältnißmäßig am meisten Christen. Der Vicekönig versprach den Missionären, bei dem Kaiser dahin zu wirken, daß der katholische Gottesacker bei Peking, welcher in der letzten Zeit ausgeplündert und entweiht worden war, wieder hergestellt werde. (I, 78 f.)

In dem Augenblicke, als die Missionäre durch das letzte Stadtthor der Provinzialhauptstadt gingen, wurde ihnen ein Brief in den Palankin geworfen. In diesem theilte ihnen der apostolische Vikar der Provinz die Verfolgungen mit, welchen die Christen noch immer ausgesetzt seien, indem er sie zugleich bat, die Mandarinen, die sie unterwegs antreffen würden, an das von dem Kaiser den Christen gegebene Versprechen zu erinnern. Der gewöhnlichen Ansicht zufolge wurden erst im 16. Jahrhundert Versuche gemacht, in China das Christenthum zu verbreiten. Allein nach einer Inschrift von Singanfu, der ehemaligen Hauptstadt China's, blühte das Christenthum schon im 7. und 8. Jahrhunderte in diesem Lande. Im Mittelalter herrschte bekanntlich ein reger Verkehr zwischen Europa und Mittel- und Hinterasien. Im Anfang des 14. Jahrh. errichtete Clemens V. das Erzbisthum Peking. Nachher aber ging die Kunde von China wieder verloren, bis dasselbe von den Portugiesen gleichsam aufs Neue wieder entdeckt wurde. Nun kam die glorreiche Zeit der Jesuitenmissionen, welche ein so trauriges Ende nahmen. In den Zeiten der Verfolgungen zeigten zwar manche Christen Standhaftigkeit, häufiger jedoch waren die Abfälle vom Glauben, ja es verschwanden ganze Christengemeinden; viele Städte, welche unsere Missionäre besuchten, hatten früher mehrere Kirchen,

während sich jetzt in denselben kein einziger Christ mehr findet. Unser Verfasser bespricht sofort das jetzige Missionswesen in China. Wir ersehen, daß die Glaubensboten daselbst ein unergiebiges Feld finden. „Man bekehrt wohl hie und da Jemanden. Die Zahl der Christen steigt aber so langsam und unter so viel Schwierigkeiten, daß man nicht weiß, was man für die Zukunft von der Religion in diesem Lande denken soll. Man rechnet jetzt ungefähr 800,000 Christen im ganzen chinesischen Reiche; doch was ist eine solche Zahl bei mehr als 300 Millionen Einwohnern? dieser Erfolg ist wenig tröstlich, wenn man bedenkt, daß, um ihn zu erreichen, das Predigen und die unermüdlichen Anstrengungen unzähliger Missionäre mehrerer Jahrhunderte nöthig gewesen sind.“ (I, 91.)

Welches sind nun aber die Gründe dieser auffallenden Unfruchtbarkeit? So lange die Regierung dem Christenthume Hindernisse in den Weg legt, werden die Chinesen bei ihrem feigen, furchtsamen Charakter sich nicht offen für dasselbe bekennen. Nun ist allerdings die Regierung in Glaubenssachen indifferent und kann Einer ein Bekenner der Lehre Budhas, des Confucius, Laotse oder Muhamed sein, ohne daß sie sich das Mindeste darum bekümmerte. Ja, Kaiser Taokoang († 1850) erklärte kurz vor seiner Thronbesteigung in einer Ansprache an das Volk alle im Reiche anerkannten Religionen sammt dem Christenthume für falsch, weßhalb das Beste wäre, sie alle ohne Unterschied zu verachten. Aber unglücklicher Weise zählt die Regierung die christliche Religion zu den geheimen Sekten, welche darauf ausgehen, die gegenwärtige Dynastie zu stürzen. Die Chinesen bei ihrem skeptischen Charakter können gar nicht begreifen, daß die Missionäre ihre Heimat verlassen und fremde Länder

aufsuchen, blos in der uneigennützigen Absicht, die Seelen der Bekehrten zu retten. Eine solche Albernheit können sie den Europäern gar nicht zutrauen. Sie sind also überzeugt, daß man unter dem Vorwande der Religion die Besitznahme des Reiches und den Sturz der Dynastie beabsichtige; freilich muß man eingestehen, daß sie vor ihren Augen Dinge sehen, die wenig geeignet sind, ihnen diesen Gedanken zu benehmen. Obgleich sie sich in die engsten Schranken einschließen, und Fremden neugierige Blicke in ihr eigenes Thun und Treiben nicht erlauben, lieben sie es doch, sich um das zu bekümmern, was bei ihren Nachbarn vorgeht; und was sehen sie da? die Europäer sind Herren überall, wo sie eingedrungen sind; die Eingebornen sind einer Herrschaft unterworfen, welche den Gesetzen des Evangeliums, das man so gerne bei ihnen einzuführen sucht, oft sehr wenig entspricht. So sehen sie die Spanier auf den Philippinen, die Holländer in Java und Sumatra, die Portugiesen in ihrer nächsten Nähe und die Engländer überall. (I, 93.)

Aber die Verfolgung durch die Regierung ist nicht einmal das größte Hinderniß, welches dem Christenthum im Wege liegt. In den fünf dem europäischen Handel geöffneten Häfen von China, sowie in Macao, Hongkong, Manilla, Batavia u. s. w. besteht der größte Theil der Bevölkerung aus Chinesen. Diese können hier ganz ungestört zu dem Christenthum sich bekennen. Nichts destoweniger findet man in diesen Städten nicht, daß die Bekehrungen zahlreicher wären, als in dem eigentlichen chinesischen Reiche. „Gleichgültigkeit in Sachen der Religion, aber eine tiefwurzelnde Gleichgültigkeit, von der man sich keinen genauen Begriff machen kann, wenn man sie nicht an Ort

und Stelle studiren zu können Gelegenheit gehabt hat, das ist nach unserer Ansicht das Haupthinderniß, welches China seit so langer Zeit aufhält und der Bekehrung entgegentritt. Der Chinese ist so in die zeitlichen Interessen versenkt, in die Dinge, welche unmittelbar in die Augen fallen, daß sein ganzes Leben nur ein zur Thätigkeit gekommener Materialismus ist. Der Gewinn ist das einzige Ziel, auf welches jedes Auge gerichtet ist. Ein brennender Durst nach Profit, klein oder groß, gleichviel, nimmt alle seine Kräfte, alle seine Energie in Anspruch. Er verfolgt mit Eifer nur Reichthum und materielle Genüsse. An die geistlichen Dinge, welche auf die Seele, auf Gott und auf zukünftiges Leben Bezug haben, an diese glaubt er nicht, oder vielmehr, er beschäftigt sich nicht mit ihnen, er will sich nicht mit ihnen beschäftigen. Wenn er moralische oder religiös sittliche Bücher liest, so ist es nur der Erholung und Zerstreuung wegen, um sich zu ergötzen und die Zeit zu vertreiben. Es ist für ihn eine noch weniger ernste Beschäftigung, als Tabak rauchen oder Thee trinken. Wenn man ihm die Grundsätze des Glaubens und des Christenthums, die Wichtigkeit der Seligkeit, die Gewißheit des zukünftigen Lebens u. s. w. auseinandersetzt, alles Wahrheiten, welche auf jede auch noch so wenig religiöse Seele so tiefe Eindrücke machen, so hört er sie gewöhnlich mit Vergnügen an, weil es ihn ergötzt und seine Neugier reizt. Er nimmt an und billigt alles, was man ihm sagt; er macht nicht die geringste Schwierigkeit, nicht den geringsten Einwand. Nach seiner Ansicht ist alles das wahr, schön, prächtig; er tritt selbst bald als Prediger auf, und er spricht, daß es eine Lust ist, gegen den Götzendienst und für das Christenthum. Er beweint die Verblendung der Menschen,

welche an den vergänglichen Gütern dieser Welt hängen, und er würde, wenn man es verlangte, eine großartige Rede über das Glück halten, den wahren Gott zu kennen, ihn zu verehren, und dadurch das ewige Leben zu verdienen. Wenn man ihn hörte, würde man ihn fast für einen Christen halten; aber er ist nicht um einen Schritt vorwärts gekommen. Auch darf man nicht denken, daß es seinen Worten an Aufrichtigkeit fehlt; was er sagt, das glaubt er, oder wenigstens ist es nicht gegen seine Ueberzeugung, welche es ja mit religiösen Fragen nicht ernstlich nimmt. Er spricht gern davon, aber wie von einer Sache, die nicht für ihn da ist, und ihn nichts angeht. Die Chinesen treiben die Gleichgültigkeit so weit, ihr religiöses Leben ist so todt, so erstorben, daß sie sich nicht darüber beunruhigen, ob eine Lehre wahr oder falsch, gut oder schlecht ist. Religion ist nichts als eine Mode, der man folgen kann, wenn man Gefallen an ihr hat." (I, 95 ff.)

Das weibliche Geschlecht lebt bei den Chinesen in der tiefsten Erniedrigung. Die Geburt eines Mädchens wird gewöhnlich als eine Erniedrigung und Entehrung der Familie betrachtet; sie ist ein wahrer Beweis vom Fluche des Himmels. Die Sclaverei der Frauen, öffentlich und im Geheimen, eine Sclaverei welcher die öffentliche Meinung, die Gesetzgebung und die Sitten ihr dreifaches Siegel aufgedrückt haben, ist gewissermaßen der Eckstein der chinesischen Gesellschaft geworden. Die Polygamie, welche den Chinesen erlaubt ist, erhöht noch das Unglück und den Jammer der verheiratheten Frau. Ist sie nicht mehr jung oder unfruchtbar, oder hat sie keinen Knaben geboren, so nimmt ihr Mann eine andere Frau, deren Sclavin die erste Frau gewissermaßen wird. Dann ist immerwährender Hauskrieg

da; man sieht nichts als Eifersucht, Zornausbrüche, Zank und oft noch Schläge. Das Christenthum setzte auch in China wie überall das weibliche Geschlecht wieder in seine Rechte ein, und in der That zeigen sich auch die chinesischen Frauen für das ihnen durch die göttliche Lehre gebrachte irdische und ewige Glück sehr dankbar. Sie sind voll Feuer und Eifer, und man kann wohl sagen, daß man namentlich ihnen die Fortschritte in der Verbreitung des Glaubens im himmlischen Reiche verdankt. Sie halten auf regelmäßiges und sorgfältiges Beten in den Gemeinden; man sieht sie der öffentlichen Meinung zum Trotz mit Aufopferung die Werke der christlichen Liebe selbst gegen Heiden ausüben, sie pflegen die Kranken und suchen und adoptiren die von ihren Müttern ausgesetzten Kinder. Zu Zeiten der Verfolgung sind sie es, welche in Gegenwart der Mandarinen den Glauben mit beharrlichstem Muthe bekennen. Als die Missionäre durch die Stadt Leangschan zogen, stellten sich die dortigen Christinnen in den Straßen auf, knieten nieder und machten das Zeichen des Kreuzes; gewiß in China ein Beweis großen Starkmuthes, über den die ersteren auch sehr erstaunt waren. Auch der Reisemandarin war über diese Erscheinung verblüfft; sie ging über seinen geistigen Gesichtskreis hinaus. Die Missionäre hatten ihm oft gesagt, man werde Christ, um seine Seele zu retten, wozu würden denn die Frauen Christinnen? „Eben um ihre Seele zu retten, gerade so wie die Männer.“

„Aber sie haben ja gar keine Seele“, schrie er, indem er einen Schritt zurücktrat und die Arme über der Brust kreuzte, „Frauen haben ja gar keine Seele! Aus denen könnt ihr keine Christinnen machen.“ (I, 147.)

Die Missionäre waren unterwegs in eine gefährliche

Krankheit gefallen. Als sie sich wieder erholt hatten versicherte sie der Präfect der Stadt unter Freudenbezeugungen über die Wiederherstellung ihrer Gesundheit, um sie vollends von der Aufrichtigkeit seiner Gesinnung zu überzeugen, daß er bereits einen prächtigen Sarg bei dem ersten Fabrikanten der Stadt für sie bestellt habe. Ein Sarg ist für die Chinesen ein Ding der höchsten Nothwendigkeit, wenn man todt ist, und so lange man noch lebt, ein Gegenstand des Luxus und der Laune. Man muß es sehen, wie man sie in großen Städten mit ausgesuchtester Feinheit und Pracht in prächtigen Magazinen ausputzt, wie sorgfältig man sie bemalt, anstreicht, glättet, polirt, um die Vorübergehenden anzulocken, einen zu kaufen. Wohlhabende Leute, die für Vergnügungen etwas weggeben können, unterlassen auch wirklich nicht, sich im Voraus mit einem Sarge nach ihrem Geschmacke zu versehen. Bis die Stunde kommt, wo man sich hineinlegt, betrachtet man ihn im Hause als einen Luxusartikel, dessen Nutzen allerdings augenfällig ist und auf der Hand liegt, der aber auch nicht verfehlen kann, in reichgeputzten Zimmern einen erfreulichen und angenehmen Anblick zu gewähren.

Der Sarg ist namentlich für Kinder ein herrliches Mittel, um ihre kindliche Liebe gegen ihre Aeltern lebhaft zu bezeugen. Es ist ein süßer und angenehmer Trost für das Herz eines Sohnes, wenn er einem bejahrten Vater oder einer greisen Mutter einen Sarg kaufen und denselben ihnen feierlich als Geschenk anbieten kann, in einem Augenblicke, wo sie am wenigsten daran denken; denn wenn man Jemanden liebt, so ist man immer darauf bedacht, ihm eine angenehme Ueberraschung zu bereiten. (II. 21 f.)

Weiterhin werden wir bekannt mit dem außerordent-

lichen Elende, welches unter den niedern Klassen in China herrscht. Der dortige Pauperismus hat eigenthümliche Erscheinungen hervorgerufen. So gibt es in Peking einen Bettlerkönig, welchem alle Bettlerbanden als ihrem Oberhaupte gehorchen. In Peking gibt es fernerhin ein sehr interessantes Phalanstère, ein sog. Hühnerfederhaus, welches den Armen gegen Entrichtung eines halben Pfennigs ein Nachtlager verschafft. Es ist dieses ein großer Saal, welcher ganz mit Hühnerfedern bedeckt ist. Anfänglich erhielt jeder der Gäste eine kleine Decke. Da die Actionäre jedoch fanden, daß die Besucher des Saales die Decke mit sich nahmen und verkauften, ersannen sie ein interessantes Mittel, welches zugleich die Interessen der Anstalt und den Nutzen der Schlafenden förderte. Man fertigte eine ungeheure Filzdecke, von so großem Umfange, daß sie den ganzen Schlafsal bedeckte. Am Tage hängte man sie an die Stubendecke wie einen riesigen Palankin auf. Nach dem sich alle in den Federn zurecht gelegt haben, läßt man die Decke an Stollen herab. Zugleich ist noch zu bemerken, daß man eine große Menge Löcher angebracht hat, durch welche die Schlafenden den Kopf stecken, um nicht zu ersticken. Sowie der Tag anbricht zieht man die Decke auf; aber vorher ist man so vorsichtig und gibt ein Signal mit dem Tamtam, um diejenigen zu wecken, die zu fest schlafen, und sie zu veranlassen, ihren Kopf in die Federn zu stecken, damit sie sich nicht wie in einem Halseisen fangen und mit der Decke in die Luft gehoben werden (II, 201).

Als Ursache der schrecklichen Armuth führt der Verfasser an die leidenschaftliche Spielwuth, die Liebe zum Trunk, besonders des Branntweins und endlich die Ausschweifung. Dieser Gegenstand führt den Verfasser auf einen ver-

wandten, nämlich auf den Mord der Kinder des weiblichen Geschlechts, welcher in China allerdings jedoch nicht in allen Provinzen in dem Umfange, wie gewöhnlich angenommen wird, verbreitet und dessen Hauptursache eben der Pauperismus ist.

Wir erhalten ferner Mittheilungen über die drei hauptsächlichsten heidnischen Religionen Chinas — auch der Islam hat zahlreiche Anhänger — nämlich des Confucius, welche man die Lehre der Gelehrten, des Laotse, deren Anhänger man Doktoren der Vernunft nennt und des Buddha. Nachdem diese 3 Religionen mit der größten Erbitterung gegen einander gestritten, haben sie sich in einen allgemeinen Indifferentismus geeinigt. In dem ganzen Reiche hat nun mehr die Formel Geltung: „die 3 Religionen sind nur eine."

Die Regierung, die Gelehrten, das Volk, alle betrachten die Religion als nichtsnuzig und werthlos, und so begreift man leicht, daß in China eine unvergleichliche Toleranz in Bezug auf jede Art des Cultus herrschen muß. Die Bonzen und die Taosse d. h. Doktoren der Vernunft haben eine so unsichere nnd niederdrückende Existenz, daß ihre Zahl täglich abnimmt. Man sieht auch nicht ein, warum in der That Menschen, welche ohne allen religiösen Glauben sind, sich einem so tiefen Elende, welchem die Bonzen Preis gegeben sind, ruhig überlassen sollten. Bei dieser Art von Priesterthum einer erloschenen Religion und eines verlassenen Cultus ist der Bonze auch gezwungen, auf eigenthümliche Weise Mitglieder dafür anzuwerben. Ein Bonze, der an einer Pagode angestellt ist, kauft um einige Sapeken (Pfennige) das Kind einer armen Familie; er rasirt ihm den Kopf und macht es zu seinem Schüler, oder vielmehr zu seinem Diener. Das arme Kind vegetirt so in der

Gesellschaft seines Herrn und gewöhnt sich nach und nach an diese Lebensweise. Später wird es Nachfolger und Erbe dessen, dem man es verkauft hat, und sucht sich seinerseits auf dieselbe Weise einen kleinen Schüler zu verschaffen. Auch Klöster für weibliche Bonzen sind in China ziemlich zahlreich, namentlich in den südlichen Provinzen. Ihre Kleidung ist wenig von der der männlichen Bonzen verschieden: auch sie haben den Kopf kahl geschoren: doch leben sie nicht eingesperrt, sondern man trifft sie häufig auf den Straßen. Darf man der öffentlichen Meinung Glauben schenken, so herrscht gewaltige Sittenlosigkeit in ihren Wohnungen. So viel ist gewiß, ehrbare Leute, die nur einigermaßen eifersüchtig auf ihren guten Ruf sind, vermeiden es, sie zu betreten. (II. 130.)

Ende Oktobers 1846, 6 Monate nach ihrer Abreise von Lhassa kamen die Missionäre in Cánton an. Als sie hier in die ihnen angewiesenen Zimmer traten, fielen sie voll Dank gegen die Vorsehung, welche sie durch so viele Gefahren fast wunderbar bis an das Ende geführt, auf die Knie nieder.

Von dem niederländischen Consul, den sie schon seit langer Zeit kannten, ließen sie sich Zeitungen aus Europa erbitten. Ein Lastträger brachte einen ungeheuren Ballen englischer Zeitungen. Die ganze Nacht hindurch suchten sie in dem Haufen von Blättern herum und fanden unter anderem die sie selbst zunächst angehende Nachricht, daß sie in der Mongolei an den Schweif eines Pferdes gebunden, zu Tode geschleift worden seien.

Während Gabet die Rückreise nach Europa antrat, reiste Huc nach einem ziemlich langen Aufenthalte zu Macao zum drittenmale durch China nach Peking. Seine

angegriffene Gesundheit nöthigte ihn jedoch nach Frankreich zurückzukehren, um zu den Hülfsmitteln der europäischen Arzneiwissenschaft seine Zuflucht zu nehmen.

Dr. Brischar.

3.

König Jerobeam. Eine biblische Abhandlung von Paulus Cassel, Professor in Erfurt. 2te Ausg. Erfurt 1857. Pr. 21 kr.

Die vorliegende Schrift versucht nach der ungefälschten biblischen Relation und in Einstimmung mit der jüdischen und christlichen Ueberlieferung Charakter und Handlungsweise Jerobeams I., des Gründers der Herrschaft Israels, genauer zu bestimmen, und die herkömmliche Ansicht über die wichtigsten Erscheinungen und geistigen Bewegungen des Jerobeam'schen Zeitalters gegen moderne Autoren, welche den von Jerobeam eingeführten Gözendienst in mehr oder minder verwandtem Verhältniß zum Jehovaglauben auffassen, aufrecht zu erhalten. Jerobeams Herrschaft, die Lostrennung der nördlichen Stämme von Juda, war von Gott gewollte Folge und Strafe des seit Salomo's späterer Zeit eingerissenen Gözendienstes in Juda und es konnte und sollte der neue Staat im Gegensatz zum verkommenen Juda eine längere Entwicklung unter der Dynastie Jerobeams durchmachen, dem der Prophet Ahia 1 Kön. 11, 38 ein בית נאמן, ein dauerhaftes Haus, zu verkünden hatte. Damit war der Prinzipat Juda's nicht aufgehoben; der Same Davids sollte gedemüthigt werden, aber nicht „auf alle Zeit“ — אך לא כל־הימים. Eine Entwicklung des Nordreichs auf den Wegen des göttlichen

Gesetzes hätte wieder zur Einigung mit Juda und zu einem neu gekräftigten Gesammtreich führen müssen. Da Jerobeam den Folgen des Gözendienstes in Juda seine Krone verdankte, so scheint die Annahme, er habe sein Reich nicht ebenfalls auf Gözendienst gegründet, an sich gerechtfertigt zu sein. Ein Fürst wird nicht die morsche Stütze, unter der er ein Reich zusammenbrechen sieht, zum Halt seines Thrones machen. Der Widerspruch, in welchen sich zu dieser Ansicht 1 Kön. 12, 28 zu stellen scheint, ist daher auf verschiedene Weise zu heben versucht worden. K. A. Menzel in seiner Staats- und Religionsgeschichte der Königreiche Israel und Juda stellt § 163 mit Berufung auf das goldene Kalb Aarons geradezu in Abrede, daß der Kälberdienst Jerobeams sich wesentlich vom Jehovadienst unterschieden habe und meint, die Kälberanbetung sei nur rhetorisch übertreibende Darstellung der Gegner des bildlichen Cultus oder höchstens Volksglaube gewesen und stellt den Jerobeam auf eine Linie mit den Bilderverehrern, woraus sich für die dem Jerobeam'schen Cult entschieden feindliche biblische Darstellung ergäbe, daß sie die bildlose Verehrung Gottes mit bilderstürmerischem Fanatismus festgehalten habe. Namentlich müßte dieß von Stellen gelten, wie 2 Chr. 11, 15, wo von Jerobeams Einführung der Höhenaltäre für Feldteufel und Kälber die Rede ist. Auch Ewald, III, 153 seiner Geschichte Israels ist der Ansicht, daß Jerobeam nicht so fast eine Art von Thierdienst, wie er ihn bei seinem langen Aufenthalte in Aegypten gesehen, nachgeahmt, als vielmehr Jehova selbst so sinnlich als möglich verehren ließ. Dieß habe er um so eher thun können, als man damals sich noch recht gut erinnern konnte, daß ein großer Theil des Volks in der Richterzeit Jehova

— mit Beihilfe aaronitischer Priester — unter einem Bilde verehrt habe. Doch wird ebendaselbst zugleich bemerkt: daß dazu jemals das jetzt von Jerobeam gewählte Bild eines Stiers oder Kalbes gedient habe, wisse man aus keinem geschichtlichen Zeugniß. Es wird nun in der Schrift Cassels vor allem die Stelle 1 Kön. 12, 28 erläutert, nach der Jerobeam zum Volke mit Hinweisung auf die beiden Stierbilder sprach: Siehe, die Götter, die dich heraufgeführt aus Aegypten. Die Zusatzworte: „Gott, der dich heraufgeführt aus Aegypten" bilden gewöhnlich den Schluß bei wichtigen gesetzlichen Bestimmungen. Wer in solcher Art die Grundlegung der Israelitischen Geschichte durch Gott anerkannte, glaubte durch diesen für sich nicht bloß die nationale, sondern auch die geistige Freiheit, die Befreiung von den Idolen, erwirkt, wie auch im Dekalog beides zusammengestellt ist: Ich bin der Ewige, der ich dich geführt aus Aegypten, dem Knechtshause, worauf unmittelbar folgt: Du sollst keine fremden Götter haben neben Dir. Die Anschauung Israels von seiner eigenen Geschichte gieng in ihren sittlichen oder unsittlichen Motiven auf die Herausführung aus Aegypten zurück. Wer diese durch Gott gethan glaubte, gehorchte ihm auch in Allem übrigen; wer nicht, verfiel auch sonst in allen Lebensrichtungen dem Götzenthum. Zur weitern Widerlegung dient die Stelle 2 Mos. 32, 1 nach der das Volk zu Aaron sprach: Mache uns Götter! Mose, der M a n n, der uns heraufgeführt, ist nicht mehr da. Mit Mose ist ihnen auch die Göttlichkeit der bisherigen Führung entschwunden: sie glauben nicht mehr, daß er sie heraufgeführt, sondern hinfällige und greifbare Götter, wie sie in Aegypten verehrt hatten. Hat sie Jehova nicht befreit, so hat sie nur

Apis, der ägyptische Staatsgötze befreit. Wie sie nach Aegypten zurückverlangten um der Fleischtöpfe willen, so leiteten sie, nachdem sie mit Mose Jehova verworfen, ihre nationale Befreiung vom ägyptischen Götzenthum her. Die nationale Befreiung anerkannten sie, aber nur als im Grund durch sie selbst gewirkt; das geistige Joch, das sie dafür annehmen sollten, wollten sie nicht tragen, sondern einen ihrer fleischlichen Richtung mehr zusagenden Cultus, Götter, die der Abdruck ihrer Sinnlichkeit sind. Auch Ewald findet in dem durch Aaron aufgestellten Bild eine ägyptische Gottheit, den Mnevis von Heliopolis, den Cassel übrigens mit Apis identificirt.

Ist das von Aaron aufgestellte Bild ein Götzenbild, und nicht nur eine Hülle, in der Jehova sinnbildlich dargestellt sein sollte, so kann auch über die Bedeutung der Bilder Jerobeams kein Zweifel sein: bei der Aufstellung derselben knüpft Jerobeam völlig mit den Worten Aarons an die Geschichte der Befreiung Israels an, und jene Worte waren „die historisch gewordene Formel, mit der man den Abfall vom Ewigen begründete und die Selbstständigkeit der gegen Gott errichteten Institutionen bewies." — Jerobeam führte mit dem neuen Cult ein neues Priesterthum und neue Festzeiten ein. Thenius im Comm. zu den Büchern der Könige p. 85 vermuthete nun, es sei damals von den Juden nur erst ein großes Fest, das der Laubhütten, gefeiert worden, weil nur von der Verlegung dieses Festes durch Jerobeam die Rede sei, und sucht seine Ansicht durch 2 Kön. 23, 22 zu stützen, wo gesagt wird, daß ein Passahfest wie zur Zeit Josia's, seit den Zeiten der Richter nicht gefeiert worden sei. Er „emendirt" nämlich hier כַּפֶּסַח in הַפֶּסַח. Diese Willkühr ist vom Ver-

fasser zurückgewiesen und der Grund für die Angabe der Verlegung gerade des Hüttenfestes darin gefunden, weil damals die Feier desselben zunächst bevorstand und Lev. 23, 43 die Einschärfung jener Festfeier ganz besonders auf die Ausführung aus Aegypten Rücksicht nimmt, welche von Jerobeam den von ihm eingeführten Gözen zugeschrieben wird.

S. 50 ff. sind die Ansichten der frühern, jüdischen und christlichen Exegeten über die Aufstellung der Thierbilder durch Jerobeam angegeben. Sie erkennen darin ohne Ausnahme nicht Symbole Jehova's, sondern heidnische Gözen. S. 55 sind insbesondere die Worte eines sehr alten Midrasch über jene Handlung Jerobeams angeführt, die bisher unrichtig ausgelegt durch eine glückliche Conjektur des Verfassers erwünschtes Licht erhalten: „In einer alten Lehre heißt es (En Israel 37. a.): an dem Tage, als Jerobeam die zwei goldnen Kälber aufrichtete, eines in Dan und eines in Bethel, da entstand ein Gözentempel: והו אטליא של יון. יון für Griechenland, Hellenismus, Heidenthum ist unbezweifelt, die Ἕλληνες der deuterocanonischen Bücher und des Neuen Testaments sind die Javanim. אטליא, das s. v. a. Italia in jener Verbindung sinnlos ist, wird nun hier als *εἰδωλεῖα* gefaßt, wie der Tempel Dagons 1 Macc. 1, 50, al. *εἰδωλεῖον* heißt und idolium in dieser Bedeutung auch in den lateinischen Sprachgebrauch übergegangen ist (Papias: idolium est locus, in quo idolis immolabatur). Der Sinn der Worte: das sind die Idolenhäuser des Hellenismus, ist dann, daß was Jerobeam gegen Gesetz und Lehre Gottes gethan, eben das Wesen des Heidenthums sei, welches durch die Gotteslehre überwunden, in seinem Vergehen sich wieder aufrichtete.

Himpel.

4.

Paganel, Camille, vormal. Staatsrath, **Geschichte Skanderbeg's oder Türken und Christen im fünfzehnten Jahrhundert.** Rechtmäßige mit Zustimmung des Verfassers veranstaltete Uebersetzung. Tübingen 1856. Laupp'sche Buchhandlung. S. 409. Pr.: 2 fl. 24 kr.

Die Lebensgeschichte des großen Helden, „des unüberwindlichen Schutzwalles der Christenheit", welchen unser vorliegendes Werk zum Mittelpunkte seiner Darstellung gewählt hat, bietet ein hohes, nicht blos politisches, sondern auch kirchenhistorisches Interesse dar. Die heldenmüthigen Kämpfe jener bewunderungswürdigen Fürsten, des Georg Castriota, genannt Skanderbeg, und Johannes Hunyadi, seines ruhmvollen Zeitgenossen, hatten ja ebenso gut, ja vielleicht mehr noch einen religiösen wie einen politischen und nationalen Grund und eben darum einen, besonders auch in Skanderbegs Lebensgeschichte oft so erhebend hervortretenden, religiösen Charakter. Kreuz und Halbmond standen einander in Albanien und an den Grenzen Ungarns gegenüber und keineswegs diente, wie leider nicht lange Zeit nachher, die religiöse Färbung des Krieges zur Folie für eigennützige politische Absichten. Sodann die Päpste selbst — welch' einen wichtigen Antheil hatten sie nicht an All dem, was gegen den Feind der Christenheit unternommen wurde! Während Viele, ja die Meisten schliefen, wachten sie. „Daß wenigstens etwas gegen die Türken geschah, sagt A. Menzel, Geschichte der Deutschen (VI, S. 241) war allein Werk des Papstes und die große Rettungsschlacht bei Belgrad (22. Juli 1456) mußte, da sie durch

seine Legaten und Kreuzfahrer entschieden war, recht eigentlich auf seine Rechnung gesetzt werden."

Aber der Kampf gerade des Albanesischen Volkes hat speciell für uns Katholiken noch ein besonderes kirchenhistorisches Interesse. Denn Albanien gehörte der Lateinischen Kirche an und dem lateinischen Ritus. Die Albanesen behaupteten, ihren Glauben und somit auch ihre kirchlichen Einrichtungen von Rom selbst erhalten zu haben. „Vergebens", sagt Paganel (S. 40), „wandten die Cantacuzene und die Paläologen List und Gewalt an, sie zur neuen (d. i. orientalisch-schismatischen) Glaubensgemeinschaft herüberzuziehen; ihre beharrlichen Anstrengungen scheiterten an einem noch beharrlicheren Widerstande."

Diesem glaubenstreuen und starken Volke entstammte der große Georg Castriota, oder, wie er von den Türken umgetauft wurde, Iskanderbeg, Skanderbeg. Seine großen zur Rettung seines Volkes und der Christenheit jener Länder unternommenen Thaten fanden schon bald nachher, im 16. Jahrhundert, einen würdigen Geschichtschreiber in Marinus Barletius, einen Priester, der um die Mitte des 15. Jahrhunderts in Skutari geboren, ein Landsmann und auch noch Zeitgenosse Skanderbeg's gewesen war. Von ihm erschienen in lateinischer Sprache: 1) Leben und Thaten Skanderbeg's ꝛc. Straßburg 1537. 2) Die Belagerung von Skutari durch die Türken. Venedig 1504. 3) Türkische Chronik. Frankf. 1518. Barletius ist ein zuverlässiger und treuer Führer, abgesehen davon, daß er nach der Sitte seiner Zeit die Alten nachahmend, seinen Helden Worte und Reden in den Mund legt, die sie unmöglich so können gesprochen haben. Barletius ist bis heute fast die einzige

Quelle, welche von den Geschichtschreibern Skanderbeg's auch fleißig ausgeschöpft wurde.

Es war angemessen, daß man jetzt mit Benützung der viel reicher uns zu Gebot stehenden historischen Mittel und im Zusammenhang mit den andern gleichzeitigen Unternehmungen gegen die Türken, Skanderbeg's Lebensgeschichte für unsre Zeit wieder bearbeitete. Staatsrath Paganel hat dieses gethan in dem vorliegenden ebenso lehrreichen als ansprechenden Werke, welches er gerade damals ausarbeitete, wo der ausgebrochene türkisch-russische Krieg den Blick wieder nach jenen Gegenden richtete. Den Rahmen seines Gemäldes erweiternd hat er auch, soweit es zulässig war, die gleichzeitigen Unternehmungen Hunyadi's, des Königs Ladislaus I. von Ungarn, die Bemühungen Joh. Capistrans, die Vertheidigung und den Fall Constantinopels u. s. w. in seine Darstellung hineingezogen. Wir erblicken darin kein Uebermaß oder eine Ueberschreitung seines Zieles: denn nur dadurch erhält man ein recht anschauliches Bild von Skanderbeg's Stellung und von der Bedeutung seiner Thaten.

Nur das kann natürlich unsre Beistimmung nicht finden, daß der Verfasser, um seiner Schilderung einen Hintergrund zu geben, in der Einleitung von S. 1—12 von allen möglichen Dingen spricht, welche für den Betrachter des 15. Jahrhunderts interessant sein können: Die Erfindung der Buchdrucker-Kunst, des Compasses, Entdeckung Amerika's, Künste und Wissenschaften in Italien, Savonarola, Luther; ja auch noch Carl V. und Franz I., ihre Politik u. s. w. kommen hier zur Besprechung. Dem französischen Geiste muß man wohl etwas indulgiren, aber hier ist des Guten zu Viel. Auch scheint uns die gegen den Schluß der Einleitung hin gegebene Geschichte und Geographie von Albanien an

dem Mangel der Anschaulichkeit zu leiden: sie ist äußerst ermüdend und schleppt viel unnöthigen Ballast mit sich.

Alle diese Mängel aber verlieren sich, sobald die eigentliche Geschichte des Helden anhebt. Eine klare und ansprechende Darstellung ohne Schwulst und schleppende Weitschweifigkeit macht das Lesen des Buches angenehm. Wohlthuend ist es besonders zu sehen, wie überall der religiöse Charakter jener Kämpfer, ihr Glaubensmuth, ihr Gottvertrauen, ihre hl. Begeisterung in das gebührende Licht gestellt werden. Es fehlt natürlich auch an Menschlichkeiten und verwerflichen Kunstgriffen in der Geschichte dieser Kriege nicht. Der Verf. hat darüber sein ernstes Urtheil nicht zurückgehalten. Man vergleiche, was er S. 98, 103 über das Auftreten Julian Cesarini's, des päpstlichen Legaten und über den Vertragsbruch bemerkt, den sich Skanderbeg gegen Sultan Muhamed II. S. 298 zu Schulden kommen ließ. Aber nirgends verleitet ihn das zu frivolen Folgerungen gegen den religiösen Charakter jener Männer und Zeiten. Ein französischer Geschichtschreiber des vorigen Jahrhunderts hätte nicht unterlassen, an die Erwähnung solcher Fehler die beißendsten Bemerkungen anzuknüpfen. Ueberhaupt ist die Anschauungsweise des Verf. eine religiöse und kirchliche: wie alle Katholiken jener Zeiten glaubt auch er, daß den Griechen in Constantinopel wäre zu helfen gewesen, wenn sie aufrichtig mit der römischen Kirche sich versöhnt hätten. Aber der Fanatismus der griechischen Mönche war, wie der des Presbyterianers Knox, welcher äußerte: „lieber 30,000 Feinde im Lande, als eine einzige Messe!" (S. 195.) Den Päpsten und ihren Bemühungen um die Kreuzzüge gegen den christlichen Erbfeind wird die gebührende Anerkennung zu Theil.. Ohne die Kreuzzüge, sagt der

Verf., wäre Constantinopel schon zweihundert Jahre vorher gefallen. „Ja, die Päpste haben den hl. Krieg verkündigt, um die bedrohte Civilisation zu retten. Dieß wird für ewige Zeiten der Ruhm der Päpste des 14., 15. und 16. Jahrhunderts sein.“ S. 232.

Die Uebersetzung liest sich gut: aber die Ungenauigkeit, mit welcher Eigennamen wieder gegeben werden, ist entschieden zu tadeln. Der Uebersetzer gibt diese einfach im französischen Gewand, worin wir sie kaum erkennen. So erscheint der bekannte Geschichtschreiber der Päpste und ihrer Zeit, Paul Jovius (Giovio) als „Jove“ S. 376, Thomas von Sarzano als Th. von Sarzonne S. 151, Anmerk.; der byzantinische Geschichtschreiber Chalcondylas wird kurzweg Chalcondyle genannt S. 146, Anm. und sonst oft, auf S. 15 erscheint Etolien, S. 96 und an andern Stellen das „Egäische“ Meer und auch sonst noch wäre so manche Inkorrektheit im Schreiben von Eigennamen zu rügen. Man vergleiche z. B. S. 379 und 80, wo man Namen findet, wie Philelphe (statt Philelphus), Thucidides, Polibius, Homer's Illiade, auf S. 393 Cedrenes, st. Cedrenus; 301, Anm. 1 heißt es: Codren. et Curopalat de Offic. Constantinopolitanis. Es sollte aber heißen: Codinus Curopalata, de Offic. Constant., oder wörtlich: de officiis magnae ecclesiae et Aulae Constantinopolit.

Kerker, Pfarrer in Kleinsüßen.

5.

Die mosaischen Opfer als vorbildliche Grundlage der Bitten im Vater Unser. Von Georg Karch, Pfarrer, früher Subregens und Professor. 2 Thle. (310 S. und 528 S.) Würzburg 1856 u. 57. Verlag der Goldstein'schen Buchhandlung. Preis 3 fl. 30 kr.

Der Verfasser wurde auf die in seinem Buch entwickelten Anschauungen durch den Gedanken geführt, das Vater Unser als eine von Jesus für die Zeit des Neuen Bundes gegebene Gebetsweise und sohin ein wichtiger Culttheil müsse im naturgemäßen Zusammenhang mit dem Reiche Gottes stehen und daher gleichfalls im Alten Testament seine ersten Grundlagen haben, wie das ganze Neue Testament. Es ist nach dieser für das Verhältniß des Neuen zum Alten Testament fundamentalen Anschauung die Einrede unberechtigt, das Gebet des Herrn verliere so an Originalität und höre auf, ein „selbsteigenes Erzeugniß Christi zu sein; denn sonst „könnten alle Vorbilder des Alten Bundes dem Charakter Neutestamentlicher Personen und Einrichtungen zum Nachtheile gereichen und die Größe ihrer Bedeutung und den Glanz ihrer Heiligkeit schmälern." Mit nicht minderem Recht wird gegen diese Einrede angeführt, daß Christus ja selbst nach seiner göttlichen Natur als Engel des Bundes Lehrer des Moses war und wie die symbolischen Einrichtungen des Alten Bundes ihrem Ursprunge nach auf ihn zurückgehen, so er auch als Stifter des Neuen und Erfüller von Gesetz und Propheten am vollständigsten den Alten Bund im Neuen und durch diesen zusammenfassen und erklären konnte.

Die Versuche, das Vater Unser nach dem Ursprung und der Bedeutung seiner Bestandtheile zu erklären, sind mannifaltig und durchgängig unbefriedigend. Es sollte eine Compilation aus alttestamentlichen Schriftstellen sein, oder gar aus Rabbinischen Sprüchen, und selbst noch Winer findet in ihm Anklänge an talmudische Formeln, und Hugo Grotius glaubte eine ähnliche Ansicht dadurch stützen zu können, daß er eine solche Entlehnung der Bescheidenheit und Selbstverläugnung des Herrn angemessen erklärte, ohne zu bedenken, daß Christus die heidnische Gebetsweise der damaligen Juden verdrängen wollte, und dieses compilatorische Verfahren des Herrn in einer so wichtigen Angelegenheit seinen Jüngern gegenüber um so auffallender erschiene, als jeder gewöhnliche Lehrer (Rabbi) seinen Schülern gegenüber in Auffindung und Aufstellung von Gebeten und Gebetsformularen von Vorgängern unabhängig zu sein sich bestrebte. Selbst nicht einmal beim Judenthum blieb man stehen, um die Ursprünge des Gebets des Herrn nachzuweisen: Rhode erkannte, daß die fünfte Bitte sich ähnlich im Zendavesta wieder findet, und schloß daraus, daß das ganze Gebet von dorther stamme, und schon viel früher bringt Knorr von Rosenroth, der gelehrte Verfasser der Cabbala denudata, die Bitten, sofern sie vom Vollkommenen zum Unvollkommenen herabsteigen, gar mit den vier Weltemanationen der Cabbala zusammen, und Neuere haben die um nichts geistvollere Grille, sieben verschiedene Perioden der Kirchengeschichte im Vater Unser zu suchen, worin der Katholischen Kirche natürlich die vierte Bitte zufällt, die sie dann einer unbefangenen Schriftforschung zu lieb ausschließlich materiell verstehen.

Herr Karch schlägt einen neuen Weg zur Erklärung des

Vater Unser aus dem Alten Testament ein und kommt dabei zu Resultaten, die ohne Kenntnißnahme von den zu ihnen führenden Untersuchungen allerdings fremdartig erscheinen. Wenn jedoch nicht zu bestreiten sein wird, daß Erscheinungsformen der nämlichen Sache, wie Gottesverehrung in Worten und Symbolen, sich mit einander vergleichen lassen, wenn als mögliche Grundlage des Gebets des Herrn im Alten Testament lediglich eine solche Einrichtung zulässig erscheint, die eine mehrfache Ausgestaltung in sich befaßt und dabei, da die Bitten coordinirt sind, die innere Ordnung derselben in der Abfolge ihrer Theile besitzt, so liegt ein Versuch, den symbolischen Opfercult des Alten Bundes als Grundlage des genannten Gebetes, und den Inhalt der sieben Bitten desselben als wesentlich gleichbedeutend mit den Intentionen der einzelnen Opfer nachzuweisen, nicht gerade ferne. Zudem ist die Ansicht Winers im Realwörterbuch unter dem Art. Gebet über Gebete bei den Alttestamentlichen Opfern, die man gegen einen solchen Versuch etwa anführen könnte, entschieden unrichtig. Winer glaubt nämlich, Moses habe über diesen Theil des religiösen Cultes nichts verordnet, und gesetzlich wäre das Gebet nicht in das Ritual des öffentlichen Gottesdienstes aufgenommen gewesen. Mit Unrecht, da I, 80 ff. nachgewiesen wird, daß das Gebet mit allen Opfern in Verbindung war. Auch der Opfercharakter der Erstlinge und Zehnten, bei deren Darbringung die Israeliten beteten, steht fest; nicht minder, daß in der Vulgata der Ausdruck כִּפֶּר, den die LXX mit ἐξιλάσεται übersetzen, bei den Sündopfern richtig mit orare übersetzt ist, da damit weder ein abschließender Rückblick auf den ganzen vollendeten Sühnungsact, noch eine rituelle Manipulation gemeint sein

kann, I, 87—97. Gebete bei Brand- und Friedopfern sind ebendort weiter bis S. 103 nachgewiesen. Dagegen scheint Ps. 29, 1 f. S. 105 für die Synonymität von Opfer und Gebet mit Unrecht angeführt zu sein, denn die Worte bedeuten dort einen Preisgesang, und von einem Opfer steht nichts dabei. Auch S. 85 in der ersten Anmerkung beweist der schwierige Vers 5 in Ps. 141 nur nach der lateinischen Version für die Vergleichung der Sünde und ihres schmeichlerischen Wesens mit Oel.

Nachdem v. Seite 48 die Uebereinstimmung von Gebet und Opfer begrifflich und durch Zeugnisse des Heidenthums, der Synagoge und der Bibel, sowie S. 103 ff. die Umschreibung des ganzen Opfercultes mit dem Begriffe Gebet durch Zeugnisse Jesu und seiner Kirche nachgewiesen ist, folgt eine fast etwas zu ausführliche Darstellung und Critik der versuchten Eintheilungen des Vaterunsers und es schließt der erste Theil von S. 216—310 mit dem Nachweise von Zahl und Eintheilung, Zweck, Charakter und Ritusformen der biblischen Opfer.

Der zweite Theil, der von den Besonderheiten des alten Opfercultes und ihrer Conformität mit den einzelnen Bitten im Gebet des Herrn handelt, beginnt mit dem Brandopfer und den verschiedenen Ansichten über dasselbe. Von den andern Opfern förmlich geschieden ihrer Bedeutung nach dienten sie zur Ehre Gottes. „Diese Ehre fordert in Allem Bevorzugung, erläutert der Verfasser S. 78 f., daher durfte nur ein männliches Thier als Brandopfer dargebracht werden. Daher steht das Brandopfer in der Aufzählung des Opferritunales, z. B. Buch Levit. voran. Daher wurden zum Brandopfer immer auch die meisten Thiere bestimmt oder in der Zahl der Opfer das Brand-

opfer immer ausgezeichnet. Die Ehre des Herrn fordert stete Anerkennung, daher mußte früh und Abends das Brandopfer auf dem Altar lodern bei Tag und Nacht. Die Ehre des Herrn, seine Herrschaft über uns fordert bei gewissen Gelegenheiten feierlichen Ausdruck; daher ist diese Opferart das eigentliche Festopfer für alle Sabbathe und Feiertage. Diese Ehre ist ein Interesse, das allen andern vorangeht und bei allen speziellen Angelegenheiten als letztes Ziel dastehen muß, daher durfte nie ein Opfer für menschliche Wohlfahrt, Noth und Bedrängniß ohne Brandopfer dargebracht werden; wohl konnten aber Brandopfer für sich allein bestehen. Die Ehre des Herrn fordert eine Liebe aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und allen Kräften; daher mußte bei der olah Alles verbrennen und zu Gottes lichten Höhen im Feuer sich verflüchtigen." Diesem Opfer entspricht die erste Bitte (das ἁγιασθήτω το ὄνομα σου), welche mehr zu den vota, Wünschen gehört, wie auch das Vollopfer eigentlich nur einen Wunsch, Lobpreis enthält. S. 102 f. ist eine Zusammenstellung des Namens עֹלָה mit der geistigen Erhebung im Gebet versucht, die wir zu gezwungen finden.

S. 104—172 ist über die שְׁלָמִים, Fried-, Heil- oder Dankopfer, sacrificia completoria, pacifica, eucharistische Opfer, gehandelt. Sie wurden auch vor einer Handlung angewendet und waren, wie Winer zugesteht, zugleich Bittopfer, womit Philo und die Rabbinen übereinstimmen, wenn nach ihnen diese Opfer et pro salute impetranda et impetrata dargebracht wurden. Dieser bittliche Charakter der schelamim ist um so mehr festzuhalten, als selbst das reine Dankopfer, תּוֹדָה, denselben an sich trägt. Sie waren nationale und private, das letztere in der Abart der nedarim

und nedaboth, der Gelübde und freiwilligen Opfer. Sie vermittelten die Idee vom Reiche Gottes, galten daher besonders für die großen Feste, wo Israel sich der Offenbarung Gottes freute, der es durch das Passah vor dem Todesengel errettete, am 50. Tag hernach mit dem Gesetz beschenkte und am Hüttenfest mit den herbstlichen Gaben erfreute; sie sollten Gottes Reich im Volke geistig bauen und die Gemeinde in der Anhänglichkeit an dasselbe erhalten, was eben die durch die schelamim ausgezeichneten großen Nationalfeste thaten. Aehnlich mußten sie bei besondern Nationalangelegenheiten vermittelnd zwischen Gott und seinem Volk die Verbindung festigen, und erscheinen so bei der Königswahl 1 Sam. 11, 15, bei dem Bunde mit Gott Ex. 24, 5, bei Priesterweihen Ex. 29, 31 f., Tempelweihen 1 Kön. 8, 63, oder um einer allgemeinen Gefährdung der Nationalwohlfahrt zu begegnen, also das, was das Reich Gottes in der Gemeinde im Wachsthum oder gar der Existenz bedroht, zu beseitigen, Ri. 20, 26. 21, 4. Daher sind sie symbolische Opfer für's theokratische Leben des Volks. Wenn auch Brandopfer, die keine nationale Beziehung hatten, mit ihnen dargebracht wurden, so ist darin ausgedrückt, daß erst auf Grund des in den Brandopfern liegenden Anerkenntnisses von der Majestät Gottes sich das theokratische Bewußtsein des Volkes erbauen konnte. Darum spricht das Vorkommen der Brandopfer mit den Friedopfern nicht gegen die angegebene Bedeutung des schelamim: die Gabe des Brandopfers mußte eben diesen vorausgehen, damit sie ihr wahres Ziel, das theokratische Bewußtsein und damit das Reich Gottes zu fördern, erreichen konnten. Die mit ihnen verbundenen Mahlzeiten sollten auch nach Bähr das Verhältniß der Gemeinde unter

sich und zum Geber und die Freude an ihm und seinen Gaben, also wieder Gemeinschaft mit Gott, die Idee vom göttlichen Reiche symbolisiren. Die bei ihnen vorzunehmende Hebe und Webe deutet Bähr dem genannten Zweck dieser Opfer ganz angemessen auf die Herrschaft Gottes im Himmel und auf Erden, auf seine alles in der Höhe, Tiefe und Breite (diese Dimensionen bezeichnete die rituelle Manipulation) erfüllende Herrlichkeit. Die nämlichen Opfer waren als Dankopfer hostiae confessionis, Anerkennung der theokratischen Ordnung und der Zugehörigkeit zu derselben. Dieser hostia pacifica nun entspricht das messianische Reich des Friedens — adveniat regnum tuum S. 146—156.

Die nämlichen Opfer für Privatzwecke erscheinen als Gelübde und freiwillige Opfer (נְדָרִים und נְדָבוֹת). Beide sind gemeinsamer Natur, indem auch die nedarim aus freiem Antrieb hervorgiengen, also ihrem Ursprung nach ebenfalls nedaboth waren, welche letztere in gleicher Weise, nur mit weniger Zwang und Gebundenheit an dem Charakter der nedarim Theil hatten und leichter sich des Versprechens zu entledigen ermöglichten. Der Darbringende wollte den heiligen Willen Gottes ehren, seinen eigenen damit übereinstimmend machen und den Gehorsam gegen Gott auf die vollkommenste Weise darstellen. Die schelamim als Privatopfer fallen also ganz besonders dem Gebiet des göttlichen Willens anheim, dem ihre Darbringer sich in Glück und Noth ergeben wollen. Daraus ergibt sich die genaue Parallele dieser Opfer mit der dritten Bitte.

Die unblutigen Opfer in Speise und Trank (S. 198—319) sollen nach dem Verf. das Leben für Leib und Seele durch Gott vermitteln; sie waren Bitten um Erhaltung des natürlichen Lebens oder um geistige Güter,

oder um Beides zusammen. Die ohne blutige Opfer dargebrachten Speise- und Trankopfer sollen sich zunächst auf das irdische Dasein des Menschen und seine Erhaltung beziehen; die mit blutigen verbundenen sind als Bitten um Mittel für leibliches und geistiges Leben gefaßt; diese Verbindung soll dazu dienen, die geistigen Zwecke der blutigen Opfer im Leben zu verwirklichen. — Gegen Calmet, Corn. a Lap. und Allioli wird mit Recht behauptet, daß die unblutigen Opfer nicht statt Brandopfer von Armen dargebracht werden konnten, da der beiderseitige Ritus sich widerspricht. Das Speiseopfer fiel nämlich bis auf den kleinen Feuertheil der אַזְכָּרָה den Priestern zu — mit einziger Ausnahme der Priesterspeiseopfer, welche, wie auch die Sündopfer, die sie für sich brachten, als כָּלִיל ganz verbrannt wurden. Darin sollten sie Entsagung bei ihren eigenen Opfern üben. — Man muß für den Versuch, den unblutigen Opfern eine tiefere Bedeutung zu vindiciren, jedenfalls aufrichtig dankbar sein, selbst wenn die einst vulgäre Auffassung, daß sie gleich den heidnischen eine Götterzukost seien, allgemein aufgegeben wäre. Anerkannte Autoritäten über den Alttestamentlichen Opfercult haben hier durchaus keinen Abschluß gebracht. Bähr, Symbolik 2, 215 f. subordinirt die unblutigen Opfer den blutigen, denen sie auch äußerlich entsprechen sollen: mit dem Blut als Träger der nefesch müsse auch das hingegeben werden, was diese erhalte und nähre. Kurz, über die mosaischen Opfer, bezichtigt zwar Bähr mit Unrecht gnostisch manichäischer Ansichten, — denn so unwahr die Ansicht von Kurz ist, daß es sich bei den blutigen Opfern nicht um die nefesch als solche, sondern um sie als Sitz und Quelle der bösen Lust handle, ebenso wenig erscheinen Brod und Wein

als das, wodurch die Sünde genährt wird — aber Bähr vermag den unblutigen Opfern doch keine Selbständigkeit anzuweisen. Einer solchen scheinen sie durch folgende Betrachtung des Verfassers theilhaft zu werden: Die Ingredienzien dieser Opfer, Mehl, Wein und Oel sind die allgemeinen Landesprodukte, auf denen die materielle Existenz des Volkes ruht. Wie die blutigen Opfer Seele durch Seele sühnen und erhalten, so bezwecken die unblutigen den Segen Gottes für das irdische Leben und körperliche Heil. Die מִנְחוֹת als Eiferopfer, die den auf Krankheiten und Tod lautenden Fluch des Priesters vernichten sollen, sind ohnehin selbständig. Aber die unblutigen Opfer beziehen sich auf leibliche und geistige Zwecke zugleich (wie die vierte Bitte), insbesondere wenn sie mit den blutigen Brand- und Friedopfern in Verbindung traten; denn wie das blutige zwar zunächst auf die Seele, aber auch auf den Leib sich bezog, sofern die nefesch, welche gesühnt wurde, auch den Bestand des leiblichen Lebens bedingte, so bezieht sich das unblutige auf Leib und Seele: die Nahrmittel des Körpers als Opfer gebracht bezwecken die Erhaltung des ganzen Menschen und insbesondere das Wohl seiner Seele, in ihrer Verbindung mit den blutigen Opfern. Bei diesen wird mit der Sühne der Seele das Recht des Leibes zum Leben wiederhergestellt, und umgekehrt wirken die unblutigen Opfer von ihrer nächsten Beziehung auf das Leibesleben aus auch auf das Gnadenleben der Seele. Ist diese Auffassung der unblutigen Opfer begründet, so kann die Congruenz der vierten Bitte mit denselben, worüber S. 290 ff. gehandelt wird, nicht bezweifelt werden. Bei der Erläuterung des (ἄρτος) ἐπιουσιος ist ουσια vom Dasein des Menschen gefaßt, und da dieser eine Synthese von Leib und Seele, jenes

Adjectiv auf diese beiden Bestandtheile bezogen. Der jüngste Erklärungsversuch für ἐπιουσιος in Kreuzers „heiligem Meßopfer“ S. 294, dem es s. v. a. darauf liegend, seiend, bedeutet (unser täglich darauf, i. e. auf dem Altar der Darbringung, des Opfers, liegendes Brot) ist ganz unhaltbar.

S. 319—376 behandelt Karch die Sündopfer und ihr genaues Verhältniß zur fünften Bitte. Sie erscheinen als Gegensatz zu den Friedopfern, denn die sie Darbringenden sind nicht Gottergebene, sondern Sünder, dem Gesetz abtrünnig Gewordene. Diese Opfer repräsentiren die Seite des Opfercultes, nach welcher er dem Reich der Sünde, Finsterniß, entgegentritt. Im Gegensatz zur Hebe und Webe der Friedopfer, womit Gottes Herrschaft im Himmel und auf Erden dargestellt wurde, haben die Sündopfer eine doppelte Blutsprengung, in die Höhe des Altars an seine Hörner und auf den Boden. Die Bestreichung der Hörner enthielt die Bitte um Gottes gnädige Vergebung; das Ausschütten des Blutes an die Altargrundlage als Gegenpol der Bestreichung der Hörner, die Besprengung des Bodens, symbolisirte eine Versöhnung auf Erden. Jene obere Altarverzierung wies auf Gottes Gnade hin, die Benetzung des untern Altartheils, da wo er die Erde berührte, auf eine Begnadigung, Versöhnung der Menschen unter einander. — S. 359 ff. kommt der Altar und seine Bedeutung zur Besprechung. Bähr faßt ihn richtig, Symb. II, S. 345 als Stätte der göttlichen Offenbarung und ihrer Erbarmungen gegen die Menschen, wo im Thierblut die nefesch des Opfernden, für welche jenes vicarirt, zur Entsündigung nahe tritt. Dieser Ansicht wirft nun Kurz vor, daß sie durch die Heiligkeit Gottes und nicht durch das Blut

die sündige Seele des Opfernden sühnen lasse. Allein daß das Blut Sühnmittel der Seele ist, liegt nicht an sich in ihm (lediglich das zur Begründung des Neuen Bundes vergossene hat als solches schon sühnende Kraft), sondern im Willen Gottes, der Lev. 17, 11 das Blut zum Sühnmittel gemacht hat. Gottes Wort und Wille darf daher als Hauptfactor bei dem Blut als Sühnmittel nicht zurücktreten. Kurz stellt nun in seinen Alttestamentl. Opfern S. 126 eine Ansicht über die Bedeutung des Altars auf, welche eine Bestätigung der Lutherischen Rechtfertigungslehre genannt werden muß, aber freilich eben so falsch wie diese ist. Der Altar bedeutet ihm die Menschheit, er ist ein Sinnbild des zu sühnenden Sünders, denn der Brandopferaltar besteht seinem Wesen nach aus Erde, welche die Menschheit vorstellt (adam — adama), und seit dem Sündenfall, durch den sie mitgetroffen ist, besonders die sündige Menschheit; diese Erde wurde nun durch das Blut überdeckt: „Aus der ganzen verfluchten Erde ist die Erde des Altars genommen, um durch das Blut des Opfers geheiligt zu werden, aus der massa perditionis des ganzen Menschengeschlechts ist das israelitische Volk genommen, um durch den Bund mit Gott und das Bundesblut des Opfers gesühnt und geheiligt zu werden.“ Diese Erde des Altars ist von einem Kasten aus Akazienholz umschlossen, der nach allen Seiten hin die Vierzahl bot. Diese ist die Signatur der Schöpfung, sodann der ethischen Neuschöpfung, die unverwesliche Akazie Symbol des Lebens, das Metall daran bedeutet das die dunkle Erde durchleuchtende Licht Gottes; der Kasten ist also Bild der Kirche, innerhalb welcher das unheilige Volk zusammengeschlossen wird, daß es geheiligt werde. Statt des Volkes selbst wird nun sein Symbol,

der Altar, besprengt, und die Besprengung galt der Erde des Kastens, obgleich dieser zunächst allein besprengt wurde. „Der Inhalt des Brandopferaltars bildete die Kirche als contentum ab, der einschließende Kasten dieselbe als continens, als die göttliche Anstalt zur Erlösung." Es folgt nun aber aus der engen Verwandtschaft von adam und adama keineswegs jene symbolische Bedeutung der Erde im Brandopferaltar; das Zuzudeckende, die sündige Menschheit in der sie vorstellenden Erde, wird nicht einmal vom Blut berührt, viel weniger bedeckt, die Kirche soll ferner nach dieser Ansicht sowohl zudecken als gedeckt werden, und da doch hauptsächlich die Seele gesühnt wird, soll die Erde, die doch vorzüglich ein Symbol des Leibes ist, hier vielmehr zunächst eines der Seele sein! Die Bedeckung mit Blut beim Sühnacte gilt Kurz mit Unrecht als Hauptsache, die Hörner und ihre Bestreichung treten zurück, abgesehen davon, daß bei einem Opfer für die Gemeinde die Hörner des äußern Altars gar nicht bestrichen wurden, und der goldene innere Altar doch keine Erde enthielt. — Die fünfte Bitte könnte durch *ὀφειλήματα* und *ὀφειλέται*, debita und debitores auf ihr entsprechende Schuldopfer (אָשָׁם) führen; indessen ist an Sündopfern festzuhalten, welche in Lev. 5 häufig ascham heißen, sofern jede Sünde ihre Schuld hat. Nur die Sündopfer haben allgemeinen Charakter, geschahen an Festtagen für die ganze Nation, und nur sie haben eine doppelte Blutsprengung, wie auch die fünfte Bitte von einer zweifachen Vergebung handelt. Wie die Ausschüttung des Sühnblutes auf die Bestreichung der Hörner (Erflehen und Erwirken der Sündenvergebung) folgte, so aus Gottes Erbarmen gegen uns die Pflicht ähnlichen Verhaltens gegen den Nächsten. Alles noch übrige

Blut sollte zur Ausschüttung verwendet werden, denn ausnahmslos, ohne Rückhalt und Vorbehalt soll unsre Vergebung sein, wie es die Verzeihung von Gott ist.

Den Schuldopfern ist der letzte größere Theil von S. 376—499 gewidmet. Bekanntlich herrscht über die Bedeutung derselben die blühendste Verwirrung, indem die Einen sie im Gegensatz zu den Sündopfern für subjektive Verschuldungen, deren man sich bewußt wird, dargebracht erachten, wie Winer und Reland, vielleicht auch schon Flav. Josephus, Andere wie Allioli für durch äußere Veranlassungen herbeigeführte Sünden, die Vulgata für Unterlassungssünden, Corn. a Lap. für Sünden aus Unwissenheit und Vergeßlichkeit, Andere umgekehrt für vorsätzliche Sünden, Bähr als Nebenart der Sündopfer für theokratische Vergehen specieller Art, wie Veruntreuungen, levitische Verunreinigungen, kurz für alle Sünden, deren irdisches Verschulden noch bezahlt werden kann, so daß hier neben der ethischen Schuld noch eine materielle zu entrichten ist. Manche erklären sie als Opfer für Sünden gegen die Religion, wogegen durch die Sündopfer Vergehen wider die Moral gesühnt worden seien; Viele nehmen das Umgekehrte an, oder verrathen ihre Unwissenheit durch die Behauptung, Mose habe bei Festsetzung beider Opferarten, der Sünd- und Schuldopfer, lediglich seine Willkühr walten lassen. Bei solcher Ungewißheit der Erklärungen geht der Verf. auf die jüdische Tradition zurück und nimmt mit dieser, welche durch Abarbanel und viele Andere bestätigt ist, und nach Lev. 5, 14 ff. eine zweifache Art der Schuldopfer an, wie auch die Synagoge für das Versöhnungsfest als allgemeine Lehre voraussetzt, die Schuldopfer theilen sich in zwei Classen, in אָשָׁם וַדַּאי und תָּלוּי, i. e. dargebracht für gewisse und für

zweifelhafte Fälle. Die Synagoge betete nämlich an jenem Tag: Vergib uns die Sünden, für die wir verschuldet haben ein Schuldopfer für gewisse und zweifelhafte Fälle. Für die einzelnen Fälle nun, für welche ein Schuldopfer gebracht wurde, und für die Congruenz beider Arten desselben mit den beiden letzten Bitten müssen wir aber hier auf die ausführlichen Erörterungen des Buches verweisen, da die Resultate nicht wohl ohne diese verständlich sind.

Es ist zu bezweifeln, ob die Ansichten des Verfassers so bald allgemeinere Billigung erhalten werden. Manche werden wegen des anscheinend Fremdartigen einer behaupteten Congruenz des Alttestamentlichen Opfercultes mit dem vom Herrn gelehrten Gebete von einer nähern Prüfung abstehen und von der vielfachen Unsicherheit und Verworrenheit in den bisherigen Ansichten über Wesen des biblischen Opfercultes und Inhalt der Bitten im Gebet des Herrn auf durchgängig schwankende Resultate auch dieser jüngsten Untersuchungen schließen wollen. Nichtsdestoweniger bleibt es das Verdienst des Verfassers, die unläugbaren typischen Beziehungen des so wichtigen biblischen Opfercultes auf das jedenfalls alle Anliegen des Menschen, denen jener Cult in seiner Weise entgegenzukommen berufen war, zum Ausdruck und zur Berücksichtigung durch den gnädigen Gott bringende Gebet des Herrn zum erstenmal einer umfassenden Würdigung unterzogen und nach vielfach neuen Seiten in gründlicher Weise, die dem Buchstaben und Geist der h. Schrift gerecht wird, beleuchtet zu haben. Je weniger Uebereinstimmung über Sinn und Bedeutung der verschiedenen Theile des biblischen Opfercultes noch herrscht, um so dankenswerther sind Berichtigungen bisheriger falscher Annahmen, und auch solcher Aufklärungen gibt unser Buch

nicht wenige auf dem Grund redlicher und angestrengter Forschung. Unter diesen Umständen legt Referent auf ziemlich zahlreiche Unebenheiten der Darstellung, ungenaue oder unrichtige Satzfügungen, die er in größerer Anzahl notirt hat, sowie auf nicht zu rechtfertigende Behauptungen, wie II. S. 262, daß etwas (in einer Schrift Thalhofers) viel zu philosophisch klinge, weil phantastisch [1]), weniger Gewicht und ist noch weniger Willens, dem Verfasser die kabbalistisch geognostischen Ansichten (II, 206) nebst andern ähnlichen Druckversehen aufzurechnen.

Himpel.

1) Wer spricht hier phantastisch?

Inhaltsverzeichniß

des

vierzigsten Jahrgangs der theol. Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

Seite

Die formalen Principien des Katholicismus und Protestantismus. Kuhn. I. Artikel 3

II. Artikel. 1 185

III. Artikel. 2 385

Politische und religiöse Zustände des Judenthums in den letzten Jahrhunderten vor Christus. Himpel. 63

Die Häresie der Migetianer. Hefele. 86

Die Amphilochien des Photius. Hergenröther. 252

Ueber den Einfluß der Kirche und ihrer Gesetzgebung auf Gesittung, Humanität und Civilisation im Mittelalter. Kober. 443

Zur Erklärung von Irenäus adv. haer. 3, 1, 1. Aberle. . . 495

Die theologische Polemik des Photius gegen die Lateiner in seiner Schrift vom hl. Geiste. Hergenröther. 559

Der Adoptianismus und die Allgemeine Zeitung. Hefele. . 630

Die französische Benediktiner-Congregation des sacrés coeurs de Jésus et de Marie à Notre-Dame de la Pierre-qui-vire. Zingerle. 640

II. Recensionen.

Arnoldi, Kommentar zum Evangelium des h. Matthäus . 167

Athenagorae opera ed. Otto 139

	Seite
Cassel, König Jerobeam	680
Gueranger, Geschichte der h. Cäcilia	363
Hilgenfeld, die jüdische Apocalyptik	531
Huc und Gabet, Wanderungen durch die Mongolei	289
Huc, das chinesische Reich	665
Justini Mart. opera ed. Migne	132
Karch, mosaische Opfer	690
Kluckhohn, Geschichte des Gottesfriedens	525
Kurtz, zur Tradition und Exegese über Genesis 6, 1—11	148
Lämmer, Papst Nikolaus I.	358
Meßmer, Geschichte der Offenbarung des Reiches Gottes	161
Nickes, de libro Estherae	504
Paganel, Scanderbeg oder die Türken und Christen im 15. Jahrhundert	685
Parisis, les impossibilités ou les libres penseurs	332
Reusch, das Buch Tobias	309
Ruckgaber, Handbuch der Universalgeschichte	344
Rütjes, Triumph der wahren Kirche	548
Schmid, die säkularisirten Bisthümer Deutschlands	164
Sengelmann, das Buch Tobit	318
Spezi, conferenze di religione	97
Strunck-Giefers, Westphalia pia	661
Tosti, storia dell' origine dello scisma greco	358
Wilmers, Lehrbuch der Religion	544

III. Intelligenzblatt.

Dekret der Congregatio indicis vom 8. Jan. 1857 betr. die Schriften Günthers	177
Päpstliches Breve an den Erzbischof von Cöln in Betreff des Güntherianismus	179

IV. Literarischer Anzeiger.

Nro. 1, 2, 3 und 4 am Ende jedes Heftes.